錢賓四先生全集

錢穆 著

◆政學私言
◆從中國歷史來看中國民族性及中國文化

40

錢賓四先生全集

◆政學私言
◆從中國歷史來看中國
民族性及中國文化

聯經



A89015

錢賓四先生全集㊵

政學私言

錢穆 著





出版說明

民國三十四年抗日戰爭末期，日寇囂張，時局阢隉，後方人心惶擾不安，時錢賓四先生正值久病初癒，靜養期間，握筆遣悶，遂撰論時政文共七篇，胥爲針對戰後國家未來應走之途徑而作者，並曾先後刊布於東方雜誌。旋以商務印書館擬印單行本，先生遂以此七篇編爲上卷；又將其前所撰發表於思想與時代月刊之八文編爲下卷，以其與上卷性質相類，可相互證發也。本書主旨在從中國固有歷史文化傳統立場，爲建立未來新中國之理想作設計藍圖，其範圍包括政治、社會、經濟、法律、教育等各方面。惟先生自以時政爲生平所疏，而所言又有違崇重西化之時尚，故特將本書定名爲「政學私言」。

本書在民國三十四年十一月抗戰勝利初期，出版於重慶。八年抗戰雖勝利結束，而不幸我國政局社會則並未因之而得漸進安定。國家內部動亂繼起，新中國之建立遂成泡影。此下經歷近五

十年長時期之動盪分裂，今國家之統一已漸有望，未來新中國之建立與復興，本書所言必將有其貢獻。

本書於民國五十六年一月復由臺灣商務印書館在臺北再版，收入該館人人文庫。其後先生嘗重讀此書，就原書有所增修改訂。惟以是書未再重排，因亦未能據之改版。今整編全集，即以經先生修訂者爲底本；又增收先生同時期所寫變更省區制度私議、中國之前途、建國信望三文，是皆與原書各篇宗旨相符而可相參證者。凡新添各篇，目次中例加注「*」號。又全書通加私名號、書名號、引號，並增添分節分段之版式處理，以利讀者閱讀。排校之工作雖力求愼重，錯誤疏漏之處在所難免，敬希讀者不吝匡正。

本書由胡美琦女士負責整理。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

政學私言　目次

自序

客歲，胃痛時劇，經春歷多，每發愈厲。醫囑入院檢驗，謝事靜攝。値寇氛囂張，獨山淪陷。後方惶擾，訛言日興。牀褥無聊，惟對報紙；或有朋徒相訪，言思所涉，鬱結百端。開歲小痊，頗能興起，時尙僅飲湯液，一日七餐，每歷兩時，即復進食。一餐之前後，例作小憩。其間偶得數十分鐘閒，握筆排悶，隔越旬日，亦成篇幅。春盡花落，病乃向已。檢點成稿，凡獲七章。其所論刊，皆涉時政，此爲平生所疎，又不隸黨籍，闇於實事。洛陽少年，見譏絳灌，老不知休，更可慙恥。抑時論所尙，必有典據，或尊英美，或師馬列，蜾蠃之祝，惟曰肖我。其有回就國情，則以黨義爲限斷，區區所論，三俱無當，謚曰「私言」，亦識其實。風林之下，難覓靜枝，急湍所瀉，無遇止水，率本所學，吐其胸臆，邦有君子，當不憫笑。蒙東方雜誌社代爲刊載，又承王君雲五允作單本印行，用廣流傳，私衷感激，未可名狀。別有爲思想與時代撰文數

篇，此乃三年前舊作，附諸下卷，取相證發，要之爲一家之私言云爾。

民國三十四年六月錢穆識。

政學私言　上卷

一　中國傳統政治與五權憲法

一

作者草爲此文，先有一甚深之信念。竊謂政治乃社會人生事業之一支，斷不能脫離全部社會人生而孤立，故任何一國之政治，必與其國家自己傳統文化民族哲學相訢合，始可達於深根寧極長治久安之境地。

民主政治爲今日中國惟一所需，此毋煩論，蓋惟有民主政治，既爲世界潮流所歸趨，抑亦中國傳統政治最高理論與終極目標之所依嚮，故亦惟有民主政治，始可適應現勢，符合國情。

然民主政治僅一大題目，而非一死格式。英美同屬民主，蘇維埃亦同稱民主，而英美之間復有不同，可見民主政治儘可有種種異相。中國所要者，乃爲一種自適國情之民主政治，重在精神，不重在格式。苟非中國人能擺脫模倣鈔襲，有勇氣，有聰明，能自創自造，自適國情，則或主步趨英、美，或主追隨蘇聯，國內之政爭，將以國外之政情爲分野，並將隨國外之勢力爲消長，國家政治基礎將永遠在外不在內，在人不在我，以此立國，何有寧日。

二

所謂民主政治之精神，莫要於能確切表達國民之公意。今試以此繩切當前之政論。有所謂團結與聯合政權者，其意所指，則在各黨各派間。若在英、美，多數民眾無不隸屬於政黨，故多數黨執政，即爲代表國民多數之意見；諸黨聯合，即爲代表民眾全體之合作。中國則不然。黨人之比數僅占國民全數一小部分，一黨專政，固不得謂是多數之民意，即使全國各黨各派聯合團結，論其數量，依然占國民全數甚小之比率。政黨代表不了民意，此乃中國目前政情一特有之癥結。必由此著眼，仍始爲對中國政治對症下藥之途徑。

中國人對政黨興味異常淡漠，此乃一不可掩飾之事實，此非中國人對政治無興趣，惟其對政

黨政治則與趣實嫌不足。此不得以中國人民教育程度不足，政治智識不夠爲理由。當知政黨政治實於國情未爲適合。若求適合國情，則莫如創設一「公忠不黨」的民主政治。此種政治，雖可有政黨，而政黨退居不占重要之地位。而今日國人之意見，則頗不如是。大率以爲民主政治之運用，必有待於政黨，而政黨活動則羣認英、美爲楷模，此亦幾乎成爲國人之公論矣。

今姑不論英、美政黨利弊之實際，當知英、美政黨政治，亦自有其特殊之背景。此亦僅英、美爲然，其他各國並不盡然。法國號稱民主先進，彼與英僅隔一水，文化之相染涉者甚深且密，然法國常見爲諸小黨紛立，不能如英、美之爲兩大黨對峙。其他歐洲諸大邦如德、如意、如俄，則政黨成績演化更淺。上次歐戰以還，彼諸國王室傾覆，政局變動，皆各自有一種新政體出現，均不能步趨英、美之後塵。同爲政黨政治，而其間不同已如此。

中國傳統哲學，民族特性，皆與歐、美不同。今日國家一般情勢，與夫社會經濟形態，亦復與彼諸邦未可一概相擬，然則必求中國強效英、美之先例，此亦何見其可者？強不可以爲可，不僅無成效，抑且轉生病害。

民初以來之政黨成績，當猶在國人之腦際。其時論政者有慨而倡爲毀黨造黨之論者。何以蘄求毀黨？此因當時的政黨實在要不得。既主毀黨，何以又主造黨？則因國人心理，必謂民主政治

之運用絕對需待於政黨。不知民主政治可以爲政黨政治，而不必定爲政黨政治。今日何日，國步艱危極矣，然尚有不可解之黨爭，有待於國人之高呼團結，則吾民德之不習於政黨政治，其去民初豈甚相遠。今縱使國內諸政黨皆各降心相從，團結一致，然若只就政黨立場，則其去眞實民意，豈不猶甚遠乎？況並此諸黨之團結而不能。

然今日中國不能有好的政黨政治，此不足爲中國病，抹撥國情，一味效顰他邦之先例，即根本不足爲好政制。中國人豈特不能步趨英、美，實亦不能步趨德、法或蘇聯。中國人實際利害觀念不堅強，則不能效英、美；崇拜偉人之心理不狂烈，則不能效德國；嚴切組織尅制異己之手段不深刻，則不能效蘇聯。一黨專政既爲羣情所不安，而諸黨互競又爲民德所不習，政黨政治之在中國，其前途甚黯澹。然此並不足悲觀，所足悲觀者，乃在中國人不能自創一自適國情之政制，而必步趨他人之後塵，則其政治將永無獨立自定之望。

所謂自適國情之政制者，大體言之，即所謂公忠不黨之民主政治。「公忠不黨」者，乃超派超黨、無派無黨，或雖有黨派而黨派活動在整個政制中不占重要地位之一種民主政治，亦即所謂「全民政治」。

三

今日問題所在，應問此種公忠不黨之全民政治是否有創生之可能？若謂有之，其政制之大體結構又如何？

我請直率言我意：則此種政制在理論上，事實上皆已有之。若言其大體之結構，則孫中山先生之「五權憲法」，即其理想之一型。我前已言，中國傳統政治之最高理論與終極目標即爲一種民主政治，而此種民主政治之所嚮往，即一種公忠不黨或超派超黨無派無黨之民主政治。中山先生之五權憲法，本爲融通中外而創設，故其精神所寄，亦自涵有公忠不黨超派超黨無派無黨之精義，其所以爲適切國情之點亦在此。此義甚深，國人言者尙尠，請試申述之。

首當論中國傳統政治之所嚮往，何以爲一種公忠不黨、超派超黨、無派無黨之民主政治？西方學者言政體，率分三類：

一、君主專制。

二、貴族政體。

三、民主政體。

中國自秦、漢以下，嚴格言之，早無貴族，中國傳統政治之非貴族政治，此不待論矣。中國雖有君主，然固非君主專制，此如英倫雖至今有君主，然不害其爲民主政體。中國傳統政治，既非貴族政治，又非君主專制，則必爲一種民主政體矣。然中國傳統政治下乃無代表民意之國會，此則頗滋近人疑病。

然試一考西方政史，國會之起源，其時民權思想初現，政府乃爲君主與貴族專擅之私物，與民眾固無預，召集國會即所以代表民意，即以此監督政府；政府則對國會諮訪民眾之同意。故西方政史當民權思想初現，其時則政府與民眾爲顯然對敵之兩體。所謂國會與民權者，則僅爲一種監督與同意之權而已。其後民眾勢力日盛，政府乃始以國會中多數黨組閣，由是則民眾與政治漸合一，然國會中少數黨則仍與多數黨成敵對之勢，此則所謂在朝黨與在野黨是也。故西方政制，乃至今未脫一種雙方對立之形勢。即「政民對立」之形勢，儼若民眾之與政府，宜處於敵對之地位然者。即上次歐戰以後，意、德、蘇聯新政制創興，亦以一黨控制黨外民眾，其爲兩相敵對之形勢猶存在。故西方國會初起，乃爲一種間接民權，以其只代表民意監督政府，而政府本自與民眾對立，民眾只有監督行政之權，故可謂之「間接民權」。

若論中國傳統政制，雖有一王室，有一最高元首爲全國所擁戴，然政府則本由民眾組成，自

宰相以下，大小百官，本皆來自田間，既非王室宗親，亦非特殊之貴族或軍人階級。政府既許民眾參加，並由民眾組織，則政府與民眾固已融爲一體，政府之意見即爲民眾之意見，更不必別有一代表民意之監督機關，此之謂「政民一體」，以政府與民眾，理論上早屬一體。故知中國傳統政治，未嘗無民權，而此種民權，則可謂之「直接民權」，以其直接操行政之權。

西方民權之初現，僅爲間接之監督權，而中國傳統民權，則爲直接之行使權。故西方民眾與政府對立，而中國傳統觀念，則民眾與政府合一。若以中國傳統政制無國會，便謂中國傳統政治無民權，此實皮相之見。

中山先生五權憲法中考試、監察兩權，厥爲中國傳統政制精義所寄。考試制度之用意，即在「公開政權，選賢與能」。夫眞能代表民意者，就實論之，並不在人民中之多數，而實在人民中之賢者。中國傳統考試制度，即在以客觀方法選拔賢能，而使在政府中直接操政。故西方政制爲政民對立，而中國傳統政制則爲政民一體。西方政制爲間接民權，而中國傳統政制則爲直接民權。西方政制爲多數代表，而中國傳統政制則爲賢能代表。多數代表亦可稱之爲統計代表，統計投票數與舉手數之多少而決從違，賢能代表亦可稱之爲人才代表。中國古語所謂「賢鈞從眾」，蓋以才能賢否爲第一條件，而人數多寡則爲第二條件。既主行使直接政權，自必重質勝於重量，

重才能勝於重數字矣。中山先生於民權主義中即詳論「權」「能」之分別，又特倡「知難行易」之學說以爲其政論之根據。若論多數，則不知不覺之民眾必占上選，然眞能代表民眾中不知不覺之多數者，轉在少數先知先覺與後知後覺之人才，故據中山先生之意見，亦必主張賢能代表之傳統觀念。

中國自漢代之「地方察舉」，經歷魏、晉以下之「九品中正」，以至隋唐以下之「科舉競選」，中國因有此一制度，故能不斷自社會民眾中選拔賢才使之從政。且不僅許此等人物以從政，並亦政府全由此等人物而組成。

而與考試制度相副爲用者，尚有銓敍制。禮部之「科舉」與吏部之「銓敍」，實爲一制度之兩翼，所當夾輔而並進。因有考試制，故能妙選全國人才，開其從政之路；因有銓敍制，故吏途之進退遷轉，皆憑公開客觀之資歷，不以一人一時之好惡與私見而升黜。英國文官考試制度，即由采納中國考試制度而創生。然其間復有一重要歧點。蓋英國文官制度，只限於事務官，至政務官則一視政黨之進退爲進退。中國之考試與銓敍，則無寧以政務官爲其主要之對象。宋、明以來爲宰相大臣者，幾乎全數必經考試制度獲得其從政之資格，又全部從銓敍制度獲得其升擢之階履。故中國傳統政治，只除王帝一人，自宰相以下全部政府人員，依理論之，皆當由考試制度選

拔，皆當依銓敍制度任用。雖事實有不盡然，然大體亦不能甚違此原則。

惟其如此，故人民之有志從政者，乃不需自結黨派以事鬥爭，而每以公忠不黨爲尚。此自中國傳統政制結構重心與西方不同。我所謂中國傳統政治爲一種有意趨嚮於超派超黨無派無黨之民主政治者，考試制度實爲其主要一機能。

其次請言監察制。中國傳統政府，既由選拔社會賢能而組成，故可不需於政府外別有一民眾之監察機關，此已言之矣。然其在政府內部，則仍自有監察機關之存在，所謂御史制度是也。中國傳統政制，尙有與御史制度相足互成之一制度，則爲諫議與審駁，此亦猶如銓敍之與考試，必兩機能相配合，而後其用意功能乃益顯。諫議封駁，在漢已有之。下迄唐、宋，發展益著。在唐爲門下省，在宋爲諫垣，在明爲尙書六部分科給事中，皆此一機能之遞演。所謂臺諫分行，政令之推行有缺失，則臺官彈劾之；其政令自身有不當，則諫官駁正之。故依中國傳統政制之慣例，王帝詔勅，必由宰相副署，始得行下。而宰相政令，得由門下省或諫垣駁議糾正。諫官認爲不可，可以抑而不下，或封還改定之。此「監察」與「諫諍」之兩職，蓋即在政府內部，而對其政權施以一種適當之節制與裁抑者。

中國傳統政制，因有此等制度之存在，故雖不能如西方之有國會與政府爲對立，而政府權力

仍有其自身調節之機能。今日政事益趨繁重，非有專門學養，往往不克勝任愉快。國會議員未必於行政各部門均有專識，則其對政府政令之批評，及其從違之意見，只有依隨自己黨派中之意見而轉移。故雖云取決多數，而實際則仍瞻少數有專識者之馬首。如明代分科給事中，對行政各部門分別設官審覈駁議，此亦略如近代政府中有專家顧問，儻今政府各部門政令，均有此等分科專家司其審覈與駁議，則雖無國會監督，亦可減少政府失職之機會。儻以此等分科制度與國會相輔而行，則可減輕國會之負擔。中山先生五權憲法中特設監察一權，用意本兼及此。惟今之監察院，則僅有彈劾，而不復及於審駁，是只當於中國傳統政制下之臺官而未及於諫官。其實中國歷史上之所謂諫官，不專於對君主，其在今日，仍有可以斟酌採用之餘地。其間得失且勿論，而中國傳統政治之雖無國會，自有其制衡，其義亦即此而可見矣。

今若以中山先生之「五權憲法」，再爲比附於中國傳統政制，則行政院乃約略如唐代之尚書省，此只代表全個政府中之一部分機能。然吾人儻以最狹義之眼光詮釋政府，不妨即以行政院當之。此外尚有四院，用人升黜之權在考試院，督察糾正之權在監察院，創制立法之權在立法院，懲戒處罰之權在司法院。使此四權均能獨立運用，克盡厥職，則決不患行政院職權之過大。以政府內部自身固已有其調節裁制之機能。若依西方民主國先例，亦惟關於行政部門之官吏可隨政黨

爲進退，其他若司法官或海陸軍人，即多超然黨派之外，以不捲入黨派漩渦爲原則。

中山先生之五權憲法，本屬採用西方三權分立之理論而略加變通，則其所謂之「五權」，亦必求其各各獨立，行政權以外之四權，亦必求其能超然於黨派之外，不隨黨爭爲轉移。今使此考試、監察、立法、司法之四院，皆能妙選人才，得全國之優秀而任使之，又使超然黨派之外，則一理想中五權憲法之政府，當只有一行政院，或可仍隨政黨之進退爲進退，而行政院用人，仍須先經考試院之考試。此則政黨活動，豈不在全部政制機構與運用之中，已減輕其重要之地位與影響乎？且使此四權而各各克盡厥職，運用得宜，則國會任負亦將隨而減輕。近代民主政治中政黨活動之重要場地，即在國會，今既減輕國會之任負，則政黨活動之重要，自亦隨而減輕。循此演進，雖使逐漸臻於公忠不黨、超派超黨、無派無黨之境界，固非絕不可能之事。故余謂中山先生之五權憲法，實即爲理想的公忠不黨超派超黨無派無黨的民主政治之一型，而又爲接近傳統政制適合國情之一型。

四

或者將疑我說，有意爲中國傳統政制作辯護，夫今日國人對已往傳統政制好肆詆毀，我豈不

知，我何必好人所惡，以召笑而招罵。且中國傳統政制，自有其病害，昭彰史册，我豈能一手掩盡。顧當知古今中外，絕無一種十全十美有利無病之政制，惟其如此，故任何一種政制，皆有賴於當時人之努力改進。亦惟其如此，故任何一國家，苟非萬不獲已，亦絕無將其已往傳統政制，一筆抹撥，一刀斬割，而專向外邦他國模擬鈔襲，而謂可使其新政制得以達於深根寧極長治久安之理。爲此想者，蓋非愚即惰。中國傳統政制，雖爲今日國人所訴詈，然要爲中國之傳統政制，有其在全部文化中之地位，無形中仍足以支配當前之中國。誠使中國傳統政制，尚有一些長處，尚有一些精義，豈得不爲之洗發。儻能於舊機構中發現新生命，再澆沃以當前世界之新潮流，注射以當前世界之新精神，使之煥然一新，豈非當前中國政治一出路。中山先生之五權憲法，其用意正在此。

今試再指陳中國傳統政治之病害，最大者在上到底多了一個迹近專制的王室，在下到底少了一個代表民意的國會。此亦由中國歷史環境所造成。中國乃一廣土衆民之大國，欲求政治之統一與安定，不能不有一舉國共戴之元首。而此元首之推戴，若由民衆選舉又多不便，於是乃有世襲之王室。此均爲中國歷史環境所限，無足深怪。抑且正爲其缺乏一國會，故能逼出考試與銓敍制度。正爲其有一世襲之王室，故能逼出監察與審駁制度。此中消長，正亦得失參半。中國傳統政

制，雖不能謂其確已達到無派無黨之民主，要不可謂非向此標的而趨赴。故其政府官吏，均來自民間。今日布衣，明日卿相。而王室則一線相承，因政體之安定，往往可以承襲至數百年之久。然亦由是而易於釀成王室之驕奢，並使朝臣無法矯正，漸積日久，腐化影響漸播漸大，終至激起全國之大亂。此爲中國史上屢見不一見之事實。至於元、清兩代，其王室背後皆有特殊的部族勢力爲之擁護，遂使此兩朝政制，更趨於專制黑暗。然此兩朝，究不得爲中國傳統政制之代表。今英倫政制，見推爲舉世憲政之先進，然其王室尙巋然存在，說者謂其對於聯合王國之維繫，猶爲有莫大之功用。以彼例我，中國傳統政制中有一王室，固不當受今日國人過甚之詬詈，惟要之則爲中國傳統政制下一害多於利之病根。辛亥革命，將二千年遞嬗之王室，一旦掃除，洵爲快事。

中國傳統政制，少一國會，此亦一莫大缺陷。雖有考試銓敍制度，爲直接民權之礎石，有監察審駁制度，爲行政權力之調節。然政府與民眾，終不能不因其地位之懸殊而異其觀點，若非有一專司代表民意之國會，則上下之間，終必時時有脫筍落鈎之慮。今中山先生之五權憲法，既於西方民主政治三權鼎立之理論上，提煉出中國舊政制中考試、監察兩權而改成五權，又於其上面抹去一王室，於其下面增添一國會，此誠斟酌盡善，不可謂非外順世界潮流，內適傳統國情之一種創制。

五

以上所言，意在申明中山先生五權憲法所以適切國情而與徒事鈔襲模擬者不同之處。今再扼要言之，則五權憲法中，國會權能之減輕，實爲甚關重要之一點。英、美三權分立，國會占其一。而行政部分常與國會多數黨通成一氣，則國會權能，實際上已占全部政制中最關重要之三之二。故國會實爲全體政制重心之所寄。若論五權憲法，則行政部分只占全體政制權重之五分之一，其活動機能實較英、美制度爲削弱。國會中之多數黨，縱與行政部分通成一氣，其影響於全體政制者，亦僅五之一耳。且於國會外別有立法院，此則於中國傳統政制中亦可尋得其痕迹。中國自秦漢即特設博士官參加朝廷之政議，博士官者，並不負政府實際行政責任，而僅爲一種自身具有學術性質的顧問與參議而已。隋唐以下，每遇政府大法律大政典之修訂編纂，亦多妙選賢才，擇其學識淵博者司之，既不必爲政府之大吏，亦並不爲社會普通之民眾。此亦傳統政治側重賢能代表之一種表現。近代政治法律各部門牽涉益形繁複，其所需於專家之通才特識者益甚。今於國會以外別設立法院，實有其與國會立法相輔互成之妙用。而要之五權憲法下之國會，其權能職任，較之英美政制顯見輕減，惟此並不妨於民主精神之發揚，此實中國傳統政制精神所在，其

用意偏於賢能代表與直接民權之運使。

或疑中山先生五權憲法，於中國傳統政制固有所斟酌採取，然中山先生平日實無超黨超派廢黨廢派之言論，此層請再闡說。中山先生論政分軍政、訓政、憲政三期，並常謂國民黨乃一「革命黨」，此可見中山先生心意中之國民黨，亦與普通政黨不同。夫革命決非爲一黨之爭奪政權而革，革命運動亦可暫不可久，安有一國家一民族而可常在革命中過生活之理。故革命黨乃應一時不得不有之需要而產生，其本身即爲一過渡，其本質即是一公忠不黨之黨。一俟黨政完成，則革命事業便告終止，其時則革命黨功成身退，還政於民，此非公忠不黨而何？

惟革命黨還政於民，同時即是憲政開始，而中山先生之所謂憲政，則自指其及身所倡導的五權憲法之憲政而言。既爲五權憲法，則自將側重於賢能代表與直接民權。既主賢能代表與直接民權，則國會任務，自必輕減。國會權任輕減，則政黨活動之影響亦隨之削弱，此皆相因而必至之事。循此演進，使政黨政治漸失其重要性而逐步趨於超派超黨無派無黨的理想之境地，即所謂全民政治者是也。中山先生之所謂「還政於民」，其終極涵義必如此。

而今日一般國人之意見，則若謂召開國會即是憲政開始；還政於民即是開放黨禁；由國內各政黨公開競選，即爲民權。如此意見，純是根據英、美先例，此與中山先生之所謂憲政，實有其

毫釐之當辨。當知召開國會，雖爲憲政開始題中應有之一義，而非題中僅有之一義。其尤要者，在中山先生之意，必爲切實完成五權憲法，並切實推行之，使能以賢能代表運用直接民權，以達於理想的全民政治，即我所謂超黨超派無黨無派之民主政治。惟有如此，始爲適合傳統國情，順應世界潮流，否則民國初年黨爭惡果，國人縱健忘，當能記憶。國步艱險，尙未見其所屆，政事爲國命所繫，吾人當本理論求實驗，不能漫談試驗即奉爲至高之理論。中國民衆四億五千萬，若以五十萬人得代表一人，國會議員當得九百人。此已不可謂不龐大。而今日之國民大會其龐大尤過之。以國人今日情況言，其對於政黨興味之不忠懇，其組織能力之不熟練，此皆不容諱飾。以最近鄉間舉一保甲長而引起之選舉舞弊，一切之一切，豈可謂較之民初，遽已遠勝。然則將此三十餘年來辛勤所得之政治基礎，而拱手交之國會，此龐大之匆遽集團，謂能勝此重大之付託耶？貪還政於民之美名，冒輕率嘗試之實險，忠於謀國者當不如是。

六

惟其間尙有一易滋誤會之事實所當指述者，中山先生謂訓政結束而後憲政開始，而今日之國民政府則早在訓政期間已先擺出一五院之規模，因此五權皆隸於一黨，此雖中山先生生前先已言

之，然五權憲法究與一黨訓政不同，而在今日國人之心目中，乃若五權憲法與一黨主政，其間並無甚大之出入。此在中山先生初意，決不如是。依西方民主先例，司法權既獨立於黨派之外，則考試、監察、立法三權亦必當獨立於黨派之外可知。惟有行政一權，爲謀推行之便利，不妨仍由政黨運使。然則政府五權，雖當同對國會負責任，雖當同受國會之監督，而不必牽連共同爲進退。今日國會權能尚未確立，政黨發育尚未飽滿，中國政治既必向民主方向趨進，而同時又期求政治之易獲安定，則五權憲法縱退百十步言之，亦尚不失爲一種過渡救時之良法。

故自國民黨言之，惟有五權憲法之確立，乃始爲憲政之開始。革命之完成，固不得僅以召開國民大會，解放黨禁，自己退處於普通的政黨競選，遂謂已盡其開始憲政還政於民之重任。而自國民黨以外之各黨各派，以及無黨無派之全國民衆言，亦不當僅以要求召開國民大會爲已足。當知今日國人所需者乃賢能代表與直接民權之全民政治，當進一步要求五權憲法之確定與實施，當要求考試、監察、立法、司法四權各各獨立，使此四權先能超然於政黨政治之外，而容許在野少數黨之賢傑，以及無黨無派之優秀分子以盡量之參加。若本此而論，則「五五憲草」，亦尚未爲眞得五權憲法之精義。而最近所擬召開之國民大會，其代表之選舉，亦大有可資商榷者。

要之，今日中國政治之出路，惟有切實推行五權憲法之一途。苟非抱有一黨專政之野心，與

夫食而不化，徒知模倣追隨外邦他國之已然先例者，當知此乃一種根據純學理之討究，而又切合於當前之局勢，抑且順應世界新潮流，適切中國舊傳統，實可循此以達於深根寧極長治久安之境地之惟一途徑。

（民國三十四年三月東方雜誌四十一卷六期）

二　選舉與考試

一

中山先生五權憲法，特設考試一權，其用意本爲防制選舉流弊。其言曰：「民選是一件很繁難事，流弊很多。因要防範那些流弊，英、美制度便想限制人民選舉資格，如規定必要有若干財產，才有選舉權。此種限制和現代平等自由潮流相反。而且單是限制選舉人，亦非補救好方法，最好只有限制被選舉人。如果被選舉人沒有一個標準，單行普通選舉，亦可生出流弊。議員或官吏，必要有才有德，從前中國官吏，經過考試出身，便算正途。在專制時代君主以用人爲專責，故能搜羅天下人才，考試尚非必需。今日共和時代，人民沒工夫去辨這件事，考試更是萬不可少。」又謂：「沒有考試，有本領人沒法知道，暗中便埋沒了人才。譬如舉行省議會選舉，要選

八十議員，如定三百人候補，我們便在此三百人中選。若專靠選舉就有點靠不住。」又舉一美國選舉笑話，謂一博士與車夫競選，結果車夫勝利。此乃「只有選舉沒有考試的弊病」。（以上摘述中山先生「五權憲法」講演大意。）

故中山先生五權憲法中之考試權，不僅將用以考試官吏，抑且用以考試議員。議員或官吏必自考試獲得其初步之資格。若選舉省議員八十人，則先經考試，以三百人爲候補，再就此三百人中選舉之。推闡中山先生之意，凡政府所除各部官吏，亦必先經考試獲得其進仕之資格。如國會中某黨占多數，推舉其本黨人組織政府，亦必推舉其黨中之已經考試而獲得進仕之資格者，始爲合法。若連銓敍制度言，則必推舉不違背銓敍資格者始合。猶之各黨競選，各級議員亦必各就其黨人中之已經考試而獲得候補當選之資格者選舉之，此始爲考試權之獨立，此始爲考試權在五權憲法中應有之職任。

二

中山先生此種「考試」「選舉」相輔爲用之意見，求諸英、美並世諸邦，誠爲無此先例，故中山先生謂五權憲法爲其個人所獨創。然若求之中國傳統政制，則乃有不謀而合之妙。蓋中國傳

統政制中之考試制度，本由選舉制度演變而來。易辭言之，中國考試制度本所以補救選舉制度之流弊，故謂與中山先生之理論有不謀而合之妙。

西漢時，中國則有選舉無考試。其時有不定期選舉，如「選舉賢良」。有臨時選舉，如「舉奇材異能」「出使絕域」或「通曉兵法」或「明習水利」之類。有定期選舉，如「舉孝廉」，孝廉初亦爲不定期選舉。「賢良」資格高，待遇優，「孝廉」則否，蓋賢良乃屬優秀人才與高級官吏之選舉，而孝廉則僅爲普通人才與低級官吏之選舉。故當時競慕賢良，不樂應孝廉，漢廷乃定孝廉爲按年之定期選，每一郡至少各以二人應，自後孝廉遂爲常選，而賢良諸科舉行漸少。

及東漢和帝時，孝廉察舉始勒爲定額，郡率二十萬口歲舉一人，四十萬二人，上至百二十萬六人。不滿二十萬，二歲舉一人。不滿十萬，三歲舉一人。此種選舉，既爲仕進正途，人爭趨之，流弊漸滋。至順帝時，乃爲限年，並加考試。一時名臣如黃瓊、胡廣、張衡、崔瑗之儔，競起誹議，蓋既爲選舉，而又加以考試，似爲不倫。然左雄在尚書，堅持其議不爲動，一時不敢妄選，號稱得人，以後竟亦不廢。此中國考試制度由選舉制度演變而來，其用意在防選舉之流弊之歷史的明證。

惟漢代選舉，皆由地方官任其事，魏、晉之際，中原板蕩，地方中央失其聯繫，地方官亦極

少能推行其政令者，選舉莫克遂行。時陳羣爲尚書，遂創「九品中正制」，此乃一種軍事時期之臨時制度，各就地方推舉名德，擇其現任中央大吏者，使兼爲本州之大中正，其下又各有小中正，各就其本州郡人物才行所宜，分品列狀，上之吏部，以爲政府用人之標準，此謂「九品官人簿」，實即一種人才調查表。故魏、晉以下之九品中正制度，其用意實仍沿兩漢地方察舉制而來。惟因軍事時期，地方察舉有所不便，故創此變通辦法。自有此辦法以後，吏部擇用人才，仍有一公開客觀之標準，而後上自朝廷，下至各軍隊，皆不得隨意援用其親私。故此一制度，在當時仍爲有莫大之效用。而推行以來，流弊仍不免，所謂中正者不中正，而九品官人簿漸漸變爲當時新興門第之護身符。其時門第勢力方盛，因而此制亦難驟易。

直至隋、唐統一，乃始正式有考試制度出現。此即所謂「進士科舉」制。自有此制，全國有意參政之人士，只須自寫履歷，到地方衙門請求應考，而不必再經地方官吏之察舉。故兩漢以下中國政府官吏之登用必經選舉，而隋、唐以下則不經選舉而改經考試，考試制度乃正式與選舉制度爲代興。然在當時政治上之習慣稱呼則仍目爲選舉，不謂之考試。故杜佑通典食貨第一，選舉第二，此謂經濟乃政治第一基層，而選舉乃政治第二基層，此種意見，正與近代意識相距不遠。而杜氏之所謂選舉，正自兩漢地方察舉下至隋、唐進士科舉，一串敍下，此又中國考試制度乃由

選舉制度演變而來之一證。

惟其考試制度由選舉制度演變而來，故自唐以下，歷代考試，各區域皆有錄取定額。其在宋代，已有東南州軍百人取一，西北州軍十人取一之比差。此由東南經濟富，學術盛，應試者多。西北經濟貧，學術衰，應試者少。而政府則調和折衷，定一中數，使經濟低落諸區域，仍得於政府人員中佔有相當之比率。直至清代，此制未變，故經濟富學術盛如江、浙，經濟貧學術衰如陝、甘、黔、桂各省，科舉皆有定額，不使相差懸絕，故中國歷兩漢迄清末二千年，其政府官吏大率平均分配於全國各區域，不使有偏枯偏榮，此與近世英、美選舉議員以區域配額之用意亦復相似。故曰中國考試制度本源選舉，惟中國自古爲一廣土衆民之農業國家，非希臘、英倫之比，市民選舉之制既所不便，故轉而出此，是亦不失爲因地制宜之一道。

三

故自中國傳統政制言，則遠自兩漢以來，已有選舉制度。惟中國與西方異者，西方選舉議員，代表民衆，監督政府；而中國則直接選舉官吏，組織政府，行使政權，此其異一。故余謂西方民權乃「間接民權」，而中國民權則爲「直接民權」。

又西方選舉由民眾，而中國選舉由官吏，此其異二。此種異點，亦因雙方政治觀念不同，西方以政府與民眾爲敵體，故民眾代表必由民眾自選。中國則認爲政府與民眾爲一體，故官吏自身即爲民眾之代表，則選舉由官吏任之，自亦不見其違理。夫政府亦社會之一機構，官吏亦民眾之一分子。今試問何說而必謂其在社會則必佳，在政府則必惡？爲民眾則必好，爲官吏則必壞？若一爲官吏，一入政府，便成爲民眾之敵，便不足代表民意，則推理至極，自必造於無政府之境界而後可。安見西方之民主政治之遂遽爲盡善盡美乎？故余謂「西方政治爲政民敵立，而中國政治爲政民一體」。

或者將疑我說，則請舉一節以資證明。西方民權思想興起，國會創生，其初最要爭點即爲政府之賦稅，必經民眾代表之同意，此由西國徵賦本無準的，政府與民眾情意本隔膜，故人民不得不奮起以與政府爭。若在中國，秦、漢以下，賦稅即有定制，懸爲法令，著之史册，斑斑可考。固無如西方中古封建時代之橫徵暴斂。其遇國家有不得已，改變稅額，朝廷羣臣，例許各抒所見，以定從違。遠之如西漢民間賢良與政府財務大臣爭論鹽鐵政策之利弊，後之如宋代新舊黨爭，如青苗、免役諸法，當時荆公、溫公兩黨所侃侃而辯者，其立言陳義，莫非根據民生之利弊與夫民情之向背。正使宋廷召集民眾代表，其所陳述，亦何以遠異於當時新、舊兩黨朝廷官吏之

所言？此因朝廷官吏本亦來自民間，政府與民眾本自相通一氣故。

此種分別，在中山先生民權主義之演講中亦已透露其消息矣。中山先生謂民權發達，人民便有反抗政府之態度，此即西方人從政民敵立之情勢下所產生之政治意識。又謂中國人常稱讚堯、舜、禹、湯、文、武，中國人常羨慕要一好政府，此即東方人從政民一體之情勢下所產生之政治意識。今試問政民敵立之意識豈必是，政民一體之意識豈必非？今日東西貧富強弱所以懸殊，亦自有種種因緣，種種關係，豈即由於此種政治意識上之雙方不同而致然乎？

中國傳統政制中之選舉制度，又有與今日西方選舉制更大不同之一點，即西方注意在選舉人，而中國則注意在「被選舉人」。漢代選舉孝廉，有其當時之不成文法，第一必爲國立大學之畢業生，第二必爲服務地方政府之僚吏之有經驗與成績者。地方官則採酌社會輿情，就此兩項資格中挑選，此爲漢人選舉之常規。蓋西方民主政治，起於小國寡民，又爲人口集中之都市，故可於選舉中盡量表達民意，並主選舉權之盡量普及。中國則既爲廣土眾民，而又爲散漫分布之農村，故主於選舉中盡量拔取賢才，又主被選舉者之盡量限制與盡量嚴格，此其異三。

中國既於被選舉人加以限制，而對主選者則任之官吏，較爲寬弛，故其流弊，則常爲主選者之不公。隋、唐以下，針對此一流弊，徑將選舉人廢去，開放考試，使有志被選舉者皆得自由投

考，於是兩漢之選舉制遂一變而爲隋、唐以下之考試制。自此官吏主選者徂私舞弊之病遂獲革除，尚人的意義愈少，尚法的意義愈多。蓋中國傳統政制中之考試與選舉制度之更迭代興，正爲中國政制自「尚人」漸趨於「尚法」之一象徵。

然隋、唐考試，其先尚極公開，有所謂公卷與公榜者，此並採納輿情，不全憑考試一日之短長，而其間仍不免有流弊。於是宋代以下，糊名彌封，鎖院謄錄，種種關防，次第發生。中國後期考試制度之嚴密，可謂已盡法治之能事。至於所試詩賦、策論、經義、帖墨種種爭辯，其意亦只在如何而可以確得賢才。及其末流，乃有明代成化以下之「八股文體」產生，此固深可訾病矣，然論其制度演變之大體，其用意不外乎希望覓出一種智力測驗與心性測驗之良好標準，則固先後如一轍。

然則此東西雙方之選舉制度，果誰是而誰非，又孰優而孰劣乎？曰惟政治爲人羣最現實之活動，此只可辨異同，不當論是非。凡政制必與其民族哲學文化傳統相訢合，必與其社會背景歷史沿革相調和，惟當於不違其民族哲學、文化傳統、社會背景、歷史沿革下求不斷之改良與進步，以期不斷的推陳而出新。苟捨此而空論是非優劣，則實無是非優劣可言。古今中外，政制異同，亦至繁賾矣，然要之有兩大義爲一切政制所不能背：

一、在求如何使賢能登進。

二、在使賢能既踞高位，不致濫用權力以假公而濟私。

使能達此二境，此即爲一種好政制。在中國則有考試與監察制度，在西方則二者皆並任於國會。以西方政治之演進淺，選舉與監察，皆爲彼中所無，國會後起，乃攬之於一身。中國政治之演進深，遠在兩漢，已有選舉、監察制度，故中國可以至於晚近而無國會。若據此一節，便謂中國自秦以下，即爲專制黑暗，此可供辛亥革命前後一種隨宜之宣傳，固非歷史眞相之定評。

今誠承認政制不能與民族哲學、文化傳統、社會背景、歷史沿革之全體違離太遠，則中國舊政制固有其作參考之價值，抑且有推陳出新之必要，中山先生之五權憲法，其可貴即在此。五五憲草凡公職候選人，必經考試獲得其資格，即所以限制被選舉人之標準。

抑猶有進者，一政治機關，苟其意義變，則其一切組織與地位亦將隨而變。西方初有國會，乃爲監督政府，與政府爲對立。惟國會乃爲民意之大本營，乃爲民權之根據地。故國會選舉，遂爲全部政制之中樞，亦爲全部民意所寄託。今若於政民一體之觀念與體制下而有國會，則國會之意義必大變，國會特表顯民意之一角度，特運使民權之一部門。官吏議員，皆人民也。政權治權，皆民權也。國會非與政府爲對立，乃與政府爲協調。國會與政府非爲兩種力之抗爭，而爲一

種力之衡平。故國會與政府，同爲代表民意，同爲行使民權，何以於政府之外又要一國會，此乃祈求民意之於多方面道達，民權之於多方面運用，而尤要者則在求其內部自身相互間之衡平。故於全部政治機構中有國會，其用意在求全部政治機構內部自身之意見與權力之益臻衡平而協調，非在政府之意見與權力外，別求一國會之意見與權力，以與之相抗爭而敵對。

今若以此新觀點與新理論而創生新國會，則必與英、美諸邦國會成格，有所不同。若深究中國傳統文化與民族哲學之精義，則實當要求此種新國會之產生。中山先生「五權憲法」中已有監察一權，分去國會一部分之職權；又有選舉一權，限制議員候選人之資格。此在英、美觀點論之，或可有減削國會權力不夠代表民意之感想，然若從政民一體之新觀點立論，則一切當從全部政治機構中意見與權力之衡平著眼，即無所謂職權低落與不夠民主之嫌。考慮國會選舉法者，西方之所爭有所不必爭，西方之所忌有所不必忌，而推求其若何網羅賢才，若何道達民意，若是則已。

四

今再申述上義，政府與國會，既同爲代表民意，又同爲行使民權，故議員與官吏，亦當同經國家考試，不必專認選舉爲民意之表達，而不許政府之插手。又國會之在全部政治機構中亦以期

求全部政治意見與權力之衡平爲宗旨，不必專憑國會爲與政府相敵對。故國會選舉，亦遂爲國家全部行政機能下之一種作用，與一種方策，並非超出於國家全部行政機能之上而別自有其他使命與地位。若果本此兩義，則國會選舉，除卻必經政府考試爲被選舉人資格之一限制外，實尚有可得而略論者。

「區域選舉」最先即爲西方所注重。其用意本亦在求全國各區域之衡平，惟依中國傳統考試制度之用意，則其謀取衡平之方法，頗有可以變通用之之處。如清代考試，各省舉人中額，規定江南一百十四名，內江蘇六十九名，安徽四十五名。浙江、江西各九十四名，此爲配額最多之省分。如廣西四十五名，陝西四十一名，貴州四十名，甘肅三十名，則爲配額最少之省分。甘肅三十名僅得浙江、江西三分之一。然使以當時經濟狀況文化情形論，則實際相距尚不止此。若使甘肅舉人與浙江、江西同等應試，以同一標準錄取，則甘肅當尚不能到達三分之一之比率。此乃政府一種衡平精神，借考試制度而運用表出之，故使全國政府人員中，甘肅人之比數，常能到達一相當之定額。凡中國二千年來之所以永保其完整之統一，使各地民眾常對國家有其永久不渝之向心熱忱，又全國各地經濟文化之差別常不致相差過甚者，要之此一制度無形中實有莫大之效用。

民國以來，考試制度廢去，此種衡平精神一旦失掉，以目前情形論，除卻地方官吏不計，若

以中央官吏與各地有關全國性之行政官吏而統計之，恐甘肅籍者決不能抵浙江籍之三分一。如此循而不變，則各地之差異，將愈演愈烈，勢將使某幾區域之國民在政府中之地位永遠落伍，此決非國家所祈求之現象。

今考試制度將復未復，官吏之選用，一時驟難矯正，竊謂正可於國會代表之選舉中稍謀救濟。偏遠省區，經濟文化水準比較落後，其在中央政府及有關全國性之行政人員中已佔甚少之數字，則不妨於國會代表之區域選舉項下增其比率，使各該區之民眾亦得多有參預國家全盤政治之機會，此即為一種衡平精神，此於整個國家之福利上，實有莫大之影響。若專以代表現實力量計較，則此各區域，戶口數字、經濟狀況、人才標準處處落後，其在國會中之代表名額亦必落後，此雖貌若公平，而實際不公平。正如英、美高唱民眾普選，高唱直接選舉，然求其底裏，選舉勝利者始終在資本貴族，故知衡平精神，貴能變通而用。循此原則，如蒙古、西藏以及國外僑民等項，其代表名額均可按此衡平精神之規定。又如今西南各省之有少數部族，若依普通選舉，則在各該省區內頗難有當選之人，此亦當斟酌採用衡平精神以為之調節補救者。

或疑此種衡平精神，復與尚賢主義相乖，此殊不然。夫國家之尚賢精神，一面固重在賢才之拔取，一面尤貴於賢才之養育。如經濟文化水準較高之各省區，其有賢才，固已可以在各方面尋

求發展。其邊省特區，經濟文化水準較低者，亦未嘗無賢才之挺生，而限於環境，其活動範圍，早已狹窄，政府以一種衡平精神，特加鼓勵，當知所取亦各地各族之才傑，而又加之以扶植與培育，此誠一舉數得之道。

區域選舉之外，又副之以「職業選舉」，此亦多方羅致賢才之意，而又不失於在各部門各方面尋求衡平之精神。惟此種衡平精神，仍可有變通用之者。竊謂私人資本之黃金時代，已成過去。將來之世界，必爲國家計畫經濟與社會公共資本之世界。且中國經濟落後，若欲扶掖私人資本以與並世資本主義先進國家相抗衡，此之謂不自量。充其極，亦惟成爲一種買辦資本與殖民地資本之地位而止。苟非羣策羣力，團結爲國家之集體經營，不足以求國家民族經濟之獨立。抑且求之中國之傳統文化與民族哲學，私人資本亦斷不當容其發榮滋長。若本此觀點而論職業選舉，則將來凡屬服務於國營經濟事業之人才，其選舉被選舉權，當較私人自由職業團體，優予比率，此亦運用衡平精神之一道。又急公好義，懸爲中國之古訓，將來私人資本，既仍有相當發展之地步，則莫如獎勵私人資本之樂善奉公。若規定各自由職業團體必須有若干資產若干基金成分之貢獻於公共事業者，始得參加選舉，此又活用衡平精神之一法。

區域選舉職業選舉之外，竊謂尙可有「學術選舉」與「名譽選舉」之規定。此亦多方求衡平

之一道。社會不乏學術湛深，性行卓著，事業文章確有成績，而其人以種種關係，每不易爲區域代表或職業代表之當選人者。此非其人不爲眾人所知，或不爲眾望所歸，或其不足以代表民意，乃由於此種選舉順序，根本不適於此輩人之競選，此輩人亦自有安身立命之事業足資怡悅，乃亦不樂於參加此競選。因之國民代表中乃恆不爲此輩人留地位。此在並世英、美諸邦已有此現象，而中國之文化傳統與民族哲學又不許人以自表襮，自競爭，則此等人選，更將被擯。然今日之中國，其情形與英、美諸強不同。方當網羅全國人才共謀建設，此等人既爲社會表率，人羣冠冕，彼輩苟不樂於從政，亦當羅致之於國會，以領導一時之輿論。然若一任國民自由競選，則此輩人永無當選之望。當知普通選舉、直接選舉，亦未必足以代表民意之眞趨向。而尤其在今日之中國，此種名譽選舉與學術選舉，或可稍稍補救其一二，此亦一種衡平精神之活用。此種選舉當特設規定，由法定之機關或團體提名及選定之。

今按民國二十六年四月立法院修正之國民大會選舉法，有由國民政府指定之代表一項。若依中國傳統政見，選舉本可由政府或官長任之，如兩漢之察舉，即由官長體察輿情而推薦，惟在當時，即有流弊，而今日之觀感，則猶若一經政府指定，即不得謂之民意者，此由政民一體之理論言之，固未必盡然，然不妨對此條文加以變通。竊謂政府對於此種名譽選舉及學術選舉之候選

人，亦得規定有若干比數之提名，此或為一適當之辦法。

五

或者將疑此種辦法，皆不合英、美先例，不得為民主正規。則且勿論英、美政制是否足為民主楷模，當知彼我國情不同，豬魚鴨鷄味雖鮮美，或不適於病者。西方自自由都市興起，中產階級發展，始奮起要求參政。先則與王權結合以壓倒封建貴族，嗣則分黨相競，互求下援無產大眾以自張，逐步推盪，遂有今日普通選舉之盛事。政治並非科學，並不能外襲而取，迎頭趕上，故在英、美今日盡量求普選，或不失為一種美政；在中國今日而盡量求普選，則轉有不勝其弊者。且普選未必即是民意，即在英、美，亦大抵以政黨操縱輿情，以私人資本養育政黨。苟無私人資本之支撐，則政黨將失其營衛；苟無政黨之活動，則民眾將失其聯結。民眾散而無紀，築室道謀，尚無成理，發言盈庭，不成國是，故競選必以政黨為靈魂，而政黨不能無經濟而存在，苟非由私人資本支持，則必挾政府之公庫以自存。此則成為西方今日晚起之一黨專政。此皆一種經濟背景之潛勢力有以操縱之。

今論中國，封建貴族遠在戰國先秦，已見沒落。其時奮起代之者，乃非工商資本勢力，而為

自由講學之智識分子，此在當時則爲諸子百家，秦、漢以下則謂之士大夫，故中國傳統政治，乃成爲一種「士人政治」。中國以士人智識代表民意，西方以商人資產代表民意，故西方終於成爲資本帝國主義之國家，而中國則有東漢以下之門第與隋、唐以下之科舉。蓋中國傳統政治，正在力求擺脫社會經濟勢力之操縱，因此亦絕不能有公開之黨爭，其所求以代表民意者，乃與西方走上一絕不同之路。其間是非得失姑勿論，要之歷史沿革顯有不同。

今人言民主精神，常曰「分而聽之則愚，合而聽之則智」，此固是矣。然若斯言果爲眞理，則歷史者，「參萬歲而一成純」，豈非尤爲合而聽之之大者乎？知輿情之不可忽，而謂歷史沿革可以不問，此知二五不知一十也。

今日之中國，並非如英、美然，先有社會私資產階級，乃起而向政府爭自由，爭政權。今日乃全國民衆希望有一好政府，能襄助人民造產致富。惟其人民無產，人民因貧得愚，故不知向政府爭政權，爭自由，並亦不能養長一大政黨以爲之發號施令。政黨活動必仗經濟，苟非有社會私產扶掖，則惟有盤踞政府，以公帑植私門。此則必成爲一黨專政。斷未有一黨主政，而許以國帑資敵黨以招自斃者。如是則敵黨亦惟有急求握得政權，俾可以公帑濟己私，如此則黨爭決不能上軌道，勢必由黨爭轉而爲革命。故中國若求上軌道之黨爭，其先導當爲求社會私資本之充盈。故

以今日之中國而求效法西方，則非學資本主義之民主，即惟有學一黨專政之民主。然欲追隨資本主義勢已無及，中國經濟落後太遠，更不能望私人資本之抬頭。此非我政府意見所能爲力，世界商場之鬥爭情勢，決不許中國人有私人資本。然則中國社會無資本，政黨何所藉以自存，何所憑以自下而制上？勢亦惟有藉之政府，憑在上之力而制下，效法最近西方之一黨專政耳。然此又爲國人輿情所不樂，亦爲傳統國情所不宜。然則中國非自適國情，自創一新政制，中國政治之出路終將何在乎？

以上所述，雖距普通選舉、直接選舉、民主精神之高調若甚遠，然距中國之國情則較近，可由此以達於公忠不黨、超派超黨、無派無黨之傳統民主精神，故國會之職權與其選舉方法，儘可著眼於如何選拔賢才與如何平衡政權，於採用考試制度以限制被選舉人之資格以外，仍可多量採用特設機關或特定法人之提名制度與間接選舉，以減輕政黨活動之依賴。卻不必拘拘於必以普選直接選爲惟此足爲眞正民意之代表，亦不必認爲惟此足以爲敵抗政府之武器。

（民國三十四年四月東方雜誌四十一卷八期原題名考試與選舉）



三　論元首制度

一

一國之政制，貴能不斷改進，尤貴能長治久安，抑且長治久安者，亦即求能不斷改進之先決條件。一國之有元首，乃爲一國政治組織之中心，乃全國民衆擁戴之最高象徵，乃爲各方向心凝結之萃集點。故一國之元首，必使極其尊崇，而又厝之安穩不搖之地位，此又爲要求政局安定之惟一先決條件。即在民主政體，亦不能違此定律而期求政治之安定。

中國傳統政制，爲近人詬病，莫過於其有一傳統之王室。然中國文化所以得綿歷四千年之久，又其間一統治安之日較長，分崩動亂之日較短，使人生得以甯息，文化得以長養，王室傳統，正亦有莫大之助效。蓋王室乃全國崇仰之最高中心，由此維繫各方之團結，政治一統，端賴

有此。故王統之禪續，即代表政統之禪續。中國史上古代如殷、周，中世如兩漢、如唐、如宋、如明，其王室皆禪續二三百年乃至七八百年之久。惟其有此，乃有所謂長治久安，乃有所謂休養生息，乃有所謂發皇暢遂。

今考中國王室傳統所以得緜歷長久，正亦中國傳統政制之平衡妥帖，有以使然。今專就王位自身論，則王統之所以長久，舉要言之，厥有兩因。

一、王位繼承法之確立。

二、王室與政府職守之劃分，君權與相權互爲調劑之克盡其宜。

此二者，所由使王統久長，亦即所以使政局安定。此於中國文化緜歷，實大有益。今雖事過境遷，就加闡述，亦論史者之職，抑亦未嘗不足以供今日之借鏡。

二

中國傳統政制中之王位繼承法，遠在西周以迄春秋時代，漸已確定，由此而帝王身分，有客觀明定之標準。有客觀明定之標準則可以息爭端，不隨臨時事變而動搖。蓋中國王位繼承，主於傳子，傳子又主於傳嫡長子。故親屬而必爲子，子而必爲嫡，嫡而必爲長，皆所以使其標準之客

觀而明定。於是中國王位，乃爲一線相承，此種一線相承，乃出人爲。若論親屬血統，則兄弟之與父子，豈非同一血統乎？抑且長子之與次子，男子之與女子，其間又何區別乎？故中國之王位繼承，乃超出於家族理論之外而自有其用意。

若論宗族血統，則其人之貴，由其族之貴。其人之所以得爲帝王，由其出於某族。凡其出於某族者，縱不能人人爲帝王，亦必爲公侯顯爵，無論長幼男女，苟出此族，皆貴人也。故出此族者，理論上皆可得登王位，其不獲登王位者，則不在其血統之貴賤，而在血統以外之條件所限制。此乃爲封建時代之思想。然中國傳統政制下之王位繼承法，則並不根據此理論。其人之得登王位，由其爲前王之嫡長子。王者之貴貴於其在政治上之地位，而不貴於其家族。故嫡長子繼統爲王，次子庶子則與平民庶人伍。王室之受國人尊崇，正以其爲王者之室故。室以王貴，王不以室貴。王位繼承，乃一「法理」問題，而非血統問題，此爲中國政治超出封建思想一重要表記。亦由此得免許多之爭論與糾紛。

元、清兩代，未能瞭此，故每遇王統紹續，爭釁橫生，而幾於牽動全盤之政局者，屢屢有之。蒙古政權之倏爾削弱，此亦一主因。即看西史，如羅馬帝制，以及中世紀以下奧、法、英、西諸邦，因王位繼承之糾紛而引起國內國外之戰爭與動亂者，亦指不勝屈。故知中國傳統政制下

之王位繼承法，實有其不可抹撥之功績。

然中國政制，既不根據封建理論，以宗族血統分貴賤，則何不選賢與能，相與公推一聖哲才傑，奉之爲一國元首，而猶必守此父子相承之王位，其義又何居乎？曰：此就政治理論言，非不知尙賢選能之可貴；然就政治實際言，中國乃一廣土眾民之大農國，無論由民眾公選，抑由官吏互選，皆多窒礙。求賢不必得，而釀亂則甚易。古人之理想，以爲求賢之需，尙不如弭亂息爭之急，故捨彼而取此。然亦未嘗奉一君而肆其專制，故「君統」之外復有「相統」，「君統」代表一國之團結與持續，「相統」則負實際行政之責任。君位至高極崇，爲全國所尊仰，惟求其有客觀明定之標準，達於無爭而止，然亦不使負行政責任，庶可永崇勿替。宰相則務主得賢，其崇高不如君，而權任有過之。故不幸而相位屢易，尙不至於遽亂。君位之崇高，則不可以屢易，不幸而君不得賢，亦尙不至於遽亂，而宰相之人選則不可以不賢。此中國傳統政制用意所在，凡所以爲平衡調劑，利求其大，害忍其輕之委曲權衡之大較。

故漢代天子尙書，與尙衣、尙食、尙冠、尙席、尙浴合爲六尙，此僅宮廷一侍從，而相府分曹，則曰西曹、東曹、戶曹、奏曹、詞曹、法曹、尉曹、賊曹、決曹、兵曹、金曹、倉曹、黃閣凡十三部，此即後世尙書六部之前身，蓋於全國事無所不統矣。此即當時由宰相負全國行政實際

責任之明證。惟其如此，故遇天變，或朝廷有大事處理失當，天子常下詔切責丞相三公，丞相三公或至引咎自殺，而天子之爲天子如故也。此非天子之專制與不負責，緣天子既爲一國元首，若政事失當，或遇天變，社會人心驚擾，而天子亦引咎退位，此必動搖政本，多生紛擾。政局不安定，決非國家之福，故不得已而由天子一人超然脫出於實際責任之外，此亦利擇其大，害忍其小之一術。

此種政制之用心，下至唐宋，保持弗失。故御史僅得彈劾宰相以下，絕不能彈劾國君；國君有過失，僅許諫諍，不許彈劾，此乃國君之尊嚴。欲保國君之尊嚴，則不當使負實際行政之責任。國君既不負行政實際責任，故其所下命令，無一不當經宰相之副署。若不得宰相畫諾，天子詔勅即不得行下。故曰「不經鳳閣鸞臺何謂之勅」。若深論之，則詔勅本由中書，僅須天子劃諾耳。唐太宗謂中書詔勅或有差失，則門下當行駁正。可證由當時法理言，詔勅本由宰相，不由君主。故唐代大政令，由宰相熟擬，而天子印畫降出之。宋之政令則由宰相先具劄子，而後面取天子之進止。宋之相權顯不如唐，然要爲天子之政令，必得宰相之同意。宰相既握此草制與副署之權，故一切行政實際責任，亦由宰相代負。此在唐宋固然，即明代廢相，由尚書六部直接天子，則尚書六部即分負行政之實責。其時內閣，雖等於爲國君之秘書機關，然因中國傳統政制沿襲已

深，故明代內閣之實際地位及其責任，亦與唐宋宰相略相仿，相差不甚遠。

細按中國歷代政制，惟滿清君主，始爲徹底之專制，其所以得爾者，蓋爲滿洲王室有其部族武力之擁護。其專制之淫威，雖甚慘毒，而亦尚不至於黑暗之甚，則因中國傳統政制，雖此君權相權衡平調節之妙用已爲破棄，而此外尚多沿襲，故最高政令雖常出之滿洲皇帝一人之專斷，而其下猶得彌縫匡救，使不致流爲大害。

故論中國傳統政制下之王室，其理論與習慣上之地位，亦與近代英國王室，約略相等似。至君權相權若何劃分，則並無明白規定，此亦如近人所謂一種不成文法。歷史上極多明君賢相，相得而益彰者；亦有雄主庸相，闇主能臣，雖不兼美，而猶得調節彌縫，不至於甚壞者。其例甚多。故君權、相權消長之間，亦至無一定，圓滑推行，頗亦有效。

惟中國傳統政制少一國會，宰相雖爲政府領袖，而無所依倚以自重，爲君者不常賢，或雖賢而不知大體，往往好奪宰相之權，而宰相苦於無所恃以自守。且宰相之任免，不聽於政府而聽於天子。其任命也，猶爲有一定之資歷，憑客觀之條例，天子未可全行私意，其罷免則不須一定之罪狀。故宰相與天子意見衝突，苟天子而愎諫怙非，則宰相無不敗。其不敗者，則權臣篡臣。且君統常數百年，相位則最久不過二十年左右。此爲中國傳統政制君權相權未能調節盡利之最大一

缺點。要而論之，相權削，君權升，往往召亂；相權重，君權絀，常以致治。此則史册昭垂，可案而知。

三

今若本此歷史上粗大之教訓，案五五憲草中之元首制度，則竊謂有數端可資商榷者。

案五五憲草，第四章中央政府，第三十六條總統爲國家元首，又第四十六條總統對國民大會負其責任。第三章國民大會，第三十二條國民大會之職權：（一）選舉總統及其他。（二）罷免總統及其他。

本之上引四條，則五五憲草中之總統，其地位乃約略相當於英國之內閣首相，由國民大會選舉之，亦得由國民大會罷免之，彼乃對國民大會負其行政實際之責任。竊謂此制之可資商榷者，在於總統地位之不穩固。因其地位之不穩固，而連帶有損於總統地位之尊嚴。一國元首之地位不尊嚴，則有損於國家之團結；一國元首之地位不穩固，則有損於政局之安定。此二者，皆非國家之福。英國責任內閣，雖可隨時由國會之不信任而引退，然其上尚有王室超然於政潮之外，猶無損於全國最高最崇重之莊嚴之屹立，與夫全部政局之穩定。美國大總統雖親攬全國行政實際大

權，然既非國會所選出，亦不受國會之罷免，雖不能如英王之超然局外，亦尙與國會抗立不相下，不致受國會中政潮之牽動，如英倫之內閣然。今五五憲草中之總統，既由國民大會選舉，復可由國民大會罷免，其地位正如英之內閣首相，而又確然爲全國之元首，其上更無再尊嚴再崇高者可以維繫全國之人心以資團結與安定，此可商者一。

總統既對國民大會負責，既可由國民大會罷免，則總統而求安於位，惟有事事聽命於國民大會。此雖失總統之尊嚴，猶不失爲自全之一術。今案憲草第三章第三十條，國民大會任期六年。三十一條，國民大會每三年由總統召集一次，會期一月，必要時得延長一月。是總統僅有隔三年乃得一次聽取國民大會意見之機會。總統在此三年內，雖須對國民大會負責，而又無法聽取國民大會之意見。不幸而總統之措施，不得國民大會之權心，國民大會既無由表示，總統亦無由覺察，雙方隔膜，鬱久而發，三年以後，國民大會召集，不幸而齟齬橫生，更不幸而徑趨極端，對總統施用其罷免之大權。此既非總統之過，亦非國民大會之過，實因雙方隔閡疏闊，總統何由對國民大會眞實負責，國民大會亦何由實施其監督與指導之權乎？此可商者二。

抑且國民大會會期一月，必要乃得延長一月，六年之內，最多亦只四月之會期而已。國民代表來自全國各地，於國家政事非所熟習，相互間亦少往還，匆匆集會，坐千餘人於一堂之上，何

從實用其罷免之大權而無遺憾乎？若使國民大會濫用此無上大權，此斷非國家之福，然使國民大會而畢竟無力行使此權，是使總統有對國民大會負責之名，而無對國民大會負責之實。總統既手攬全國行政實權，平日不必聽取國民大會之同意，臨時又不存國民大會對之行使罷免權之顧慮，是總統之權實無限制，此亦決非國家之福。此可商者三。

然則增多國民大會之召集次數，又延長其開會期，遂可彌此缺陷乎？曰不可。英國內閣，雖由國會推選，雖得因國會之不信任而引退，然內閣亦有解散國會，重行召集新國會以聽取國民最後意見之權利。故英國內閣，雖必以獲得國會之信任與擁護為原則，然猶不失其行政上之尊嚴與獨立，為其猶有解散國會一武器，以與國會相對立，故由此可免於國會之專制，此亦英國政制一種衡平之精義。今案五五憲草，僅有國民大會罷免總統之權，無總統解散國民大會之權，則欲保持總統之尊嚴與其地位之穩固計，惟有減少國民大會之召集與縮短其開會期之一法，此不啻陽予而陰奪之。非然者，又何以免於總統之脅逼，國會之專橫？又非然者，總統尊嚴不足，地位常搖動，其所影響於國本政局者，又如何避免乎？此可商者四。

四

然而歷史無反顧，中國斷不能再有一國王，然則新中國之元首制度將奈何？其亦模倣美國之總統制，則如何？曰不可。美國以聯邦立國，其重心在各州，故總統與國會可以對抗平立而各不相下。抑且美國得地理之宜，建國於新陸，可以暫時超然於國際鬥爭之局外。又美國雖係新創，其人民則大部來自英法，自有其文化淵源與政治習慣。今我國幸得爲統一國家，若輕效颦美制，改爲聯邦，自趨分裂，而適當列強角逐之漩渦，殆無倖存之理。抑中國亦自有政俗，自有文化積業，模倣美制，必利不勝害。

然則新中國將來之元首制度將奈何？曰：衡之以國情，揆之以政理，參之以並世列邦之利害得失，莫如尊奉元首，而不使負行政實責，略效英倫王室內閣分立之制。即元首者，乃受全國之尊崇，而不受其質詢與斥責。元首者，乃以代表國家，而非肩負政事。故元首必超然於實際行政之外。惟其爲全國之最高位置，故亦爲全國之最尊嚴者。國家大政令，必由元首出。而元首又不負政治實責，故元首之政令，必經政府其他有關之各院各部長官之副署。元首不得徑自出命，元首不得直接處理政事，此正表示元首之尊嚴。奏假無言，時靡有爭，予懷明德，不大聲以色，此爲元首之政治地位，亦即元首之政治作用。庖人不治庖，尸祝不越樽俎而代之。尸祝固尊於庖人矣。既尊元首，則不當瀆之以實際之事任。元首者，舉國之所仰望，政治重心之所寄託，一躋其

位，不動不搖，四時行，百物生，彼則正南面恭己而已矣。此爲中國傳統之元首觀。亢龍有悔，大易所戒，故元首以不任事爲原則。

曰：如此，則寧非尊元首於偶像之崇拜？曰：是不然。或曰：元首不受質詢，不負責任，而處最尊嚴之地位，是否將爲帝王之復活？曰：是亦不然。何以元首異於偶像？夫元首不負政治實責，乃所以尊元首之地位，而非削元首之權任。全國最高命令，必自元首出，尤著者，如公布法律，宣戰媾和，締結條約，五院院長之任命與罷免，此皆由元首。全國政事，雖由五院院長分別行使，然五院間之聯絡與衡平，其權皆在元首。元首既不負政治實責，故得超然事外，曠觀玄覽，心清神足，以其高年劭德，楷模百僚，導達其窒礙，而消解其結塞，潛移默運，裨補實大。遇政府有大爭端，社會有大事變，元首之左右向背，可以決國家之命運，蕩蕩乎民無能名，烏得謂之偶像？何以元首異於皇帝？皇帝居其位終身，又以傳子孫；元首任期六年（此據憲草），期滿則蕭然高蹈，連選得連任，然亦十二年而止。爲元首者，既得全國崇重，苟非喪心病狂，何至妄覬爲帝王？且元首命令，必經有關各院長官副署，全國政事，各有司存，元首僅居虛位，三十輻共一轂，而元首當其無。元首亦何能妄效帝王乎？所以崇元首而尊極之，此乃激發人民愛國熱忱，崇德至意，教忠教敬，奬羣奬睦，不得疑妒於此而輕譏斥。所貴於民主政體與平民精神者，

責其爲民有民享民治，元首乃民眾中尤聖哲尤才傑，而得民眾之擁護與信仰者；非謂服務政府，即等公僕，必使人人得而訶問之，彈斥之，乃以爲民主政體與平民精神。

五

若本此而論一國元首之體制，今憲草第四章第四十七條，中華民國國民，年滿四十歲者，得被選爲總統，此一條亦當修正。竊謂當年滿五十，又曾任職各院院長三年以上或前後幾度任各院院長在五年以上，卓建功績，品高德尊者，乃得膺總統選。蓋總統爲一國元首，稱其德不稱其力，年耆則信孚而望協，又必曾任中央政府要職，閱歷已深，乃可不陳力而服人。階資既崇，體制自嚴，蔚然鬱然，必先之以養望，亦可免於奔競。又總統既以德望鎮羣倫，固不當責其自炫自媒，爲公開之競選。當由憲法特定提名機關，每屆選舉，提候選者若干人，再由全國民眾以間接選舉法舉出之。何以總統不由國民大會選舉，而改由國民全體之大選乎？緣總統既不對國民大會負責，而總統以下尚有五院，皆須對國民大會負責者，獨總統巍然高出於五院院長之上，故不由國民大會舉出，而改由全國國民之大選，此亦表示元首體制之尊嚴。既由國民大選，何不用普選與直接選舉，而尚須提名與間接選舉？曰：總統雖尊嚴無上，而不負行政實責，年高德劭，勳名

既立，已有客觀之標準，爲全國輿情所協戴，故總統選舉，不在選拔賢能，而在崇重勳德。今日國情，全國直接普選，尙多不便，提名與間接選舉，既表鄭重，亦省紛擾。如此並可免政黨之操縱，而謙德不遑，遜讓若不勝者，仍可榮膺元首之選，此始不虧元首之尊嚴，卻與傳統國情，羣所觀感不相違越。

然則元首與五院院長職權之關係當若何？曰：五院院長皆當由總統之任命與罷免，而復各自對國民大會負其責任。元首之與國民大會上下一體，如三角形，國民大會其底邊，元首則其頂角也。如圓錐形，國民大會其坐圈，元首則其尖頂。元首代表國家，國民大會代表民眾，民眾與國家，則義屬一體，元首之不預實際政事，亦猶國民大會之不與實際政事，二者皆至尊無上，故元首非叛國或大貪汚，則不受彈劾。今憲草立法、監察兩院，皆由國民大會選舉，不由總統任命，竊謂五院義屬一體，不必強分彼此。其院長皆可由總統任命，其兩院之委員，或由國民大會選舉亦得。其院長，或即就所選委員會中任命之，或在委員外任命之，皆無不可。惟此兩院院長之人選，宜以不隸黨籍者爲主，庶可超然於黨派之外，漸以養成政治超黨之精神。至國民大會之集會，當以每年開會一月爲宜，否則告朔之餼羊，何貴有此國民大會。

又憲草本有副總統，聞近議復主取消，謂副總統既不任職，可勿虛立。蓋憲草原意，本以總

統負全國行政實責，其事任略如責任內閣，則行政院長已嫌與總統事權相重沓，故頗有主以總統兼行政院長者。憲草主張總統缺位，逕由行政院長代行職權，不設副總統，亦可免叠牀架屋之弊。今主尊總統位望，超於實際國務之上，行政實責由行政院負之，如是則五院平等，各有職守，何獨總統缺位，必由行政院長代理；抑且行政院長重在能，總統重在德，行政院職權，關涉全國行政事宜，易受國民大會之質詢，總統端拱默化，義不受詰，以行政院長代總統任，非所宜。總統之選既以德望，不負實責，其德望相比肩，名業已高，又願小休，不樂當政府實職者，可設副總統位為其優游迴翔之地，亦得備總統之周諮襄贊，遇總統缺，則副總統代理之，此條似可留。

（民國三十四年五月東方雜誌四十一卷十期原題名論元首）

四　地方自治

一

孫中山先生理想中之憲政開始，本以地方自治之完成爲條件。地方自治乃民主政治之基礎，尚不能自治一地方，而謂能自治一國，古今中外，殆無此理。

西方民主，淵源古希臘，當時乃爲市邦政府，以近代目光視之，即一種地方自治。盧梭民約論，亦謂民主政治宜於小國寡民，蓋民主即變相之地方自治，即地方自治之擴大耳。英、美爲近代憲政楷模，然英倫乃一島國，除卻蘇格蘭、愛爾蘭，壤地更狹，故特適於民主政治之生長。又其先盎格魯薩克遜人侵入英土，彼時即有村鎮自治。其後又經諾曼王室之封建，蕞爾小國，復經分裂，然其代表會議制度，即由此種疆土割截，中央政權不集中，地方自治較占勢力之環境下，

逐漸造成。美國起原乃爲十三州之邦聯，此亦一種變相之地方自治。故知近代西方民主政治，皆由地方自治演進。

中國自古爲一大陸國，秦漢以下，郡縣一統，集權中央，此於民主政治之發展特爲不利，然中國傳統政治，所以猶不失爲富有一種民主精神之政治者，歷代看重地方自治，亦其一因。今後之新中國，果欲向民主之途邁進，果求爲民主政治安奠基礎，則首當切實厲行地方自治。否則沙上築塔，顚覆可立待。

惟中國地大民衆，土風習俗，文教材性，南北東西各有不同，經濟所宜，山川物產，影響人民生活者，亦隨地而殊。欲求推行地方自治，而又無傷於國家之統一，中央之治權，此當上溯傳統國情，旁考列國現勢，爲全國各地之地方自治先定一大規模、大綱領，使國人先有一共同目標，然後各就鄉土所宜，向此目標趨赴。中央行政，除努力督促輔助此種地方自治之共同大目標之推進外，其他一切政事，亦必以不背此地方自治之大目標之推進爲主。如此一二十年，使全國各地方自治規模粗立，綱領略備，然後眞正之憲政乃有可言。

今則皆爲草創時期，惟求統一不破壞，政本不搖動，使地方自治得有滋生長養之機，足矣。若忽此不顧，高論民主，輕啟爭釁，羣相注目於中央與上層，忽略地方與下層，徒爲競利夺權者

藉口，終走不上民主正道。

欲爲新中國理想的地方自治提出一大規模大綱領，則有一事首宜注意者，即是經濟武力與文化之融凝一體。中國今日大病，在貧在弱。使貧弱不治，斷不足以自立於今日之世界，更何論夫民主？故中國之新政治，首當求富求強。新中國之理想的地方自治，亦必最先以求富求強，自生自保爲目的。中國傳統文化，則偏於大同太平之理想境界，於富強多所忽。然求富求強亦自有弊，資本主義與帝國主義，雖爲近世歐西文化之兩大骨幹，亦已爲現代全世界文化之兩大威脅。循此以往，舉世皆當轉嚮，否則人類將無寧日，文化亦必窒息以死。中國斟酌傳統國情，針對現世潮流，當以近代歐西之富強政策，與本國傳統文化理想相配合，相調和，求其經濟、武力與文化之融凝一體，而納此於地方自治之規制中，使之深植基礎，再由此上映於整個政治之全體，此始不失爲新中國建國之百年大計。

二

中國當春秋戰國時代，雖或已有地方自治之雛形，然亦僅爲封建時代之地方自治。如周官及他書中所述，則大率在封建將破壞時，爲一輩學者所想像之「烏託邦」，非盡史實也。然秦漢以

下，則地方自治確可指說。其時鄉縣三老，皆由選舉，得與縣令、丞尉以事相教，此即一種官民協商與官民合作。鄉縣三老並得對天子王侯直接言事，其地位不爲卑下。又兩漢郡縣掾屬，例以本土士人充之。太守令長辟署掾屬，又必尊重其鄉土之輿論。又往往郡縣實際政事皆由掾屬操之，太守令長臥治而已。故曰：「汝南太守范孟博，南陽宗資主畫諾；南陽太守岑公孝，弘農成瑨但坐嘯。」今據漢碑傳世可考者，知兩漢地方政府，分曹極密，體制極宏，郡縣吏屬，殆有多至一二千人以上者。其時又庠序棋布，學校林立，學者皆先由鄉邑爲幹佐小吏，積至文學功曹，乃得察舉人才秀異，爲公府所辟，遷爲牧守，入作台司。故兩漢人才皆從地方自治出。而地方自治則注重學校教育與鄉邑清議，宜乎兩漢吏治之美，冠絕後世。而漢代國力之隆，治化之烝，亦皆本於此矣。惟其地方自治之權重，其敝則有朋黨與門第，此亦略如近世西方民主自由政體下產生政黨之與資產階級。

魏晉以下，門第方張，社會有特殊階級，則自治無可言。而郡縣政治亦相因頽替，此雖唐代亦不免。較之兩漢，遜色多矣。鄉官廢於隋，唐代雖有里正鄉耆老之置，特以供役，不足言自治。其州縣用人，全出吏部，選舉廢而考試興，政治重心在中央，在上層，不在地方與下層，其所爲與兩漢異，此實中國政治史上古今一大劇變，不可不知。自魏晉以迄隋唐，復有與門第崛興

相隨而起者一事，則爲宗教勢力之旺盛。蓋民衆既失其自治之能力，則統治寄諸貴族，而教貧救愚仰之宗教，此亦中西史蹟演變一相似。

宋代以下，門第勢力因考試制度之演進而消失，宗教亦遂失其存在之因素。然中央集權之政治趨勢則愈演愈烈，政治重心逐漸集中上趨，而社會下層又無貴族與宗教特殊勢力之存在，平民無所仰賴。當斯時，則地方自治之需要乃更迫切。故宋、明學者莫不重視此事，地方自治遂亦重有起色。惟兩漢地方自治已成爲政治制度之一環，而宋、明之地方自治則僅爲一種社會事業。惟其兩漢之地方自治爲一種政治制度，故上下一氣，其收效宏而速。惟其宋、明之地方自治爲一種社會活動，故上下不能一氣呼應，抑且時有扞格阻礙。然而主持其事者，則更見有民胞物與公而忘私之精神。中國今後之推進地方自治，竊謂當本宋、明學者精神，再上求兩漢制度遺意，庶乎兩全其美。

宋、明時代之地方自治，舉要言之，厥有數端：

一曰「社倉」：此有關於經濟方面者。

一曰「保甲」：此有關於武力方面者。

一曰「書院」：此有關於學術文化方面者。

一曰「鄕約」：此則地方自治理論之宣揚，蓋屬於精神方面，心理方面，與前擧三者必相輔成事。

前三者乃其分目，後一者爲之總綱。鄕約者，卽當日地方自治團體一種精神之憲法。

三

今試根據兩漢、宋、明之地方自治，爲將來新中國理想的地方自治粗擬一輪廓。竊謂中國以農立國，不僅過去如是，將來亦復如是。使中國而急速工業化，仍將爲一經過工業化之農業國家。蓋惟自己農業無可發展，乃不得已而純趨工業，乃不得已而仰給於國外之原料與出產，帝國主義與資本主義皆由此起，以工商配合而濟之以武裝之侵略，以殖民地之農業與原料，補本國之不足，此種立國條件，將成過去。惟有以工農相配合，庶可自給自足，國內日趨繁榮，國外可保和平，富強僅求自保，不爲侵略。今擧世具此天然優越條件者，惟美國、蘇聯與我而三。我國既自古爲一農國，將來立國之新經濟方略，斷無偏向工業，轉不以農業爲基本之理。故新中國之民主政治，必以地方自治爲始基，而新中國之地方自治，則當以農村繁榮爲首圖。將來新的自治農村之產生與完成，必具三要端：

一、必有智識分子之領導。

二、必有有組織的自衛武力。

三、必有自足自長之經濟機能。

此爲自治農村之三條件。故凡一自治農村，必具備下列三機構。

一、村學：此屬教育方面。古者有鄉校，有里黨之塾，宋代有書院書塾，明代有社學。今日則求智識分子回到農村，普及教育，掃除文盲，農村文化水準提高。

二、村團：此屬警衛方面。古者有邱甲，有州軍，宋代有保甲，明代有團練。今日則求寓國防於農村，以組織民衆代替整軍經武，文武合一，全國皆兵。

三、村倉：此屬經濟方面。古者有公錢、有國穀，漢、宋有常平倉，隋、唐有義倉。今日則求社會經濟日趨平衡，天下爲公，老有終，壯有用，幼有長，各盡所能，各取所需，矜寡孤獨廢疾者有所養。

凡一自治農村，必先備一農村小學，凡子弟皆入學，受八年以上之國民教育。又自編一農團，凡壯丁皆入隊受訓練，平時保衛本村之治安，國家有事則充兵役。又自立一農村公積倉，按每戶經濟實況，比例徵稅，爲地方公積。平時爲本地救孤恤貧興辦一切慈善事業，臨時爲公私保

險，有餘力可作公共投資，與發本地方之公益企業。此三者包括教育、警衛與經濟三端，爲地方自治之三基業。其工廠所在地則編工團，商業小市集則編商團，工商業區域，可改公倉爲公庫。其學校教育亦得視各本地農、工、商生活需要而大同小異以爲適應。

先有地方自治三基業，然後着手組織自治委員會。凡一自治單位之委員人選當如下列：

一、校長及副校長：每一村學校必有校長一人，副者一人，此相當於漢代地方自治中之三老，職教化，爲地方自治之教育代表。

二、團長及副團長：每一農團或工團、商團，必設團長一人，副者一人，此相當於漢代地方自治中之游徼，爲地方自治之警衛代表。

三、倉長及副倉長：每一公倉或公庫，必設倉長或庫長一人，副一人。此相當於漢代地方自治中之嗇夫，爲地方自治之經濟代表。

校長、團長、倉長，皆由地方民意公選，其副由校長團長倉長推薦，得公意承許者任之。最小之自治單位，即以校長、團長、倉長三人組成委員會，副者得列席會議，佐助推行，有參議權，無表決權。地方自治事業，皆由此委員會發動主持。委員人選一年爲期，連選得連任。其有不稱職者，得由村民公會罷免之。其地方區域較大不止一學校者，可另設地方教育委員會，以教

育代表三人以上組成之。其農團、工團、商團一地並有者，可設地方警衛委員會，亦以三人以上組成之。經濟委員會亦同，其地方自治委員會亦得隨量擴大人數，由地方公意變通之。

村自治之上爲縣自治，村自治爲地方自治基層之第一級，縣自治爲地方自治基層之第二級。村自治設委員會，縣自治則設縣議會，爲代表民意機關。縣議會由村自治會互選而成，亦得分別設縣教育、縣警衛、縣經濟等會議。村自治不設村長，即以委員會互推一人爲主席，即村長，其餘二人則爲副村長。縣設縣長，由縣議會公選，由縣長自辟僚屬成縣政府。縣學校與村學校同屬地方教育，由縣民自主之，其範圍以國民教育與職業教育爲主，亦得創辦人才教育與文化教育，如古之書院自由講學之類，此當視地方人才與經濟能力以及地方公意而決定。縣團練與村團練同屬地方武力，亦由縣民自主，主任地方之警衛，惟同時即爲國家武力基層，爲全民兵役之第一級服務，國家得隨時抽調編制爲正式國防軍。縣倉庫與村倉庫，亦同屬地方經濟，亦由縣民自主，爲全縣之公積與保險，並得用之於公共企業之投資，惟以不與國家企業相重複衝突者爲主。

地方自治事業止於縣，省政府則代表中央，而與地方自治連繫，省長由中央任命，惟應設省議會，由縣議會選舉之。現行省區則須縮小，略如漢郡、唐州，一以求中央統一之加強，一以求中央與地方接觸之加親。

今按上述制度之用意，一者在求排除以資本操縱選舉之富人政治，一者在求排除因富人政治之反動而激起之農工無產階級專政，並將區域代表與職業代表融通爲一，又無取於個人主義。即以自治單位爲選舉單位，去私去我，尙公尙羣。此種政制，則以農村自治爲基點。

四

欲求農村自治，首當提高農民智識，而更要者在提高農民之生活經濟。必使農村經濟繁榮，而後可求農村智識之普遍；亦必農村智識普遍，而後農村自治始有希望。欲謀農村繁榮，首在灌輸新工業，改良耕作，擴大製造，而尤要在平均地權，使耕者有其田。然後相南北土地所宜，或提倡集體新村之大農制，或提倡農村合作。而方事之始，其最要者，厥爲農村自治經費之籌集。竊謂國家當以全部田賦或全部田賦之幾成，劃作農村自治之經費。先規定一稅收比額，其小耕農貧戶則豁免之；其中耕農差能自給者薄斂之；其大耕農堪溫飽者，依所得累進比率多收之；其地主不勞而獲者，重徵之；其雇耕苦力則由自治公積借貸匡助之，使得漸達於自力營生之境地。中央定一大體，再由各省政府得省議會之同意，各就地方實際情況，依照中央原則，斟酌變通之。縣之於省亦然。法既定，皆由村民自主之。保留其所應得，而呈繳其應納於政府者。昔自兩漢之

嗇夫，下至明代之糧長，國家田租，皆由民間自收自解，不聞有舞弊與不克盡職者。農民雖樸野，然於稼穡收成，則方方數十里間，孰盈孰絀，人人能詳，窮村僻壤，只須一倉長主其事，由校長、團長之協同，公開其帳目於村民公會，絕無弊端可弄。即富庶如江、浙、川、湘，農田千里，稻穀盈野，然村村而劃之，一村之人管理其一村附近之田租，絕不至於不勝任。其土豪劣紳，違法抗租，得由村會糾舉。其田連阡陌者，各村會或相互糾舉，或連合糾舉，又有政府特派督導自治專員臨視其上而爲之審理，事無不辦。只政府今日下一令，明日之全國農民，已莫不有欣欣重享其地方自治之樂趣，鼓舞人心，作之風聲，事莫捷於此者。

行此十年，地主坐收租入者，莫不願出賣其田畝，別謀生計，而耕者有其田之理想實現矣。又厲行累進稅制，多田則多稅而加重，少田則少稅而減輕，不二十年，新井田制之理想亦得實現，地權自均，民生自平，農村自繁榮，自治自完成矣。其工商市集，亦推此例，由中央指定某項稅收爲地方自治經費，由公庫長收管之，將來爲適應於新的戰爭局面，新興工業皆當散處農村，不得集中成大都市。又厲行節制資本，提倡各種合作事業，商人將不占重要地位，新農村代替新都市，大農村代替大都市，故農村自治實爲新理想的地方自治之最要細胞。

其次請言教育，亦由國家頒一寬大之政令，各地均得隨宜變通。要之，以人人得入學讀書識

字爲原則。其村中暫無教師資格者，得自延聘於隣村或近縣。教師居其村兩年以上，即可取得其籍貫，加入其村自治會，或膺任其村校長之選。其學校教本或由省頒，或由縣定，皆無不可，其課程標準，更不須一律。中央教育部省教育廳只主持大體，實際督導則由縣教育會議員其責。大抵小學教育，每縣皆可有伸縮；中等教育，各省皆可有伸縮。今國家庶政草創，惟貴視其後者而鞭之，教育尤貴自由，不必如束濕薪。各就本地經濟、人才、民意所樂，各自趨赴，此乃地方自治一大節目。兩漢之三老，爲地方自治之首領，即主教化者。宋、明以下之地方自治，其中心實在書院與鄉約。必有士人與自由思想，地方自治乃有靈魂。若專求經濟自治，則必有無產階級專政之流弊。若教育由國家嚴格統制，則又必有法西斯、納粹集中訓練之流弊。當知西方地方自治單位，亦往往爲一教區，惟由政治與宗教爭權，乃將教育事權收歸政府。中國本無預聞俗事之宗教專制，又傳統政制重考試不重教育，以教育理應由民間自由。故新中國之國民教育制度，必以改歸地方自治爲適宜。

其次再請言社會武力。中國社會之無組織，無武力，亦非自古皆然。漢代全民皆服兵役，郡國每歲九月都試，即大操演也。北周、隋、唐之府兵，宋代之保甲，明代之衛所屯田，其制度細節不能盡同，其寓兵於農，如管子所謂寄軍令於內政，則先揆後揆一也。元、淸以部族專政，始

嚴禁社會有武力。然清自嘉、道以還，部族統治失其強力，仍不得不借助於地方自衛，以弭叛亂。湘淮軍之興起，遠師明代戚繼光遺制，亦用地方團練精神而微變之耳。可見中國民眾，非不能有組織，非不能有武力，惟政府不加倡導，抑且不知利用，又從而摧壓之，遂至變形發展，成爲江湖之祕密結團，轉爲社會害。

茲值八年大戰，全國各農村創巨痛深，正當因勢利導，使武力蓄於平時，一洗靡靡積弱之風。軍隊雖當爲國家所統率，警察公安，大可轉移於地方自治。漢代游徼，本掌盜賊，一地方之治安，由一地之警察自負之。又當使民間普遍有輕武器，民眾有武力，不僅足以抗外敵，亦且足以助內治，雖有欲脅逼釀亂者，亦將無所施其技。

此種自治基業，其先皆有需於政府之督導，此當由中央定其大綱，而省政府負實際督導之責，分設教育、經濟、警衛三督導團，分別督導，又獎率各村各縣每年開比賽會互相觀摩，如大遊藝會、大博覽會、大運動會等是也。省督導縣，縣督導村，若使全國各縣各村，皆得盡量自治，自省以上之行政，則務取中央集權，務取權能分職，無事乎多爲牽制，多設猜防。當知全國民眾均已富足武強，聰明智慧，中央苟不得民情，國民何難爲之更置，安取乎支離割裂，預設猜防牽制，以自削政權運用之功效乎？

五

嘗竊論之，政治者，自上言之，乃對下之一種教育而非手段；自下言之，乃對上之一種義務而非權利。故言地方自治，此非在上者對下開放政權以謀妥協；亦非在下者對上爭取權利以獲自由。若僅此之爲意，則自治亦終不過爲上下爭衡之一局耳。故言自治，必舉積極具體之目標，約而述之則有三端：

一、造產。

二、興學。

三、整軍。

在上者督導自治，乃爲對下之教育；在下者爭取自治，乃爲對上之義務。而此造產、興學、整軍之三者，當徹上徹下，懸爲政治之三大綱；而此三者，尤必爲公不爲私，專以靖獻於大羣。國家之與鄉里，皆公地也；政府之與自治，皆公事也，絕非個人主義所容藉以活動。此種地方自治之新理想，儻獲實現，則將來之選舉法亦當變更，以一自治單位爲一投票單位，更不許以私人權利爲投票之張本。而每一單位投票之比數，則以其自治單位中入學子弟數，入團壯丁數，及入倉

公積數爲比例。服務公益有成績者，始得預聞公事，此當懸爲民主政治一大理論，以痛洗個人主義的民權論之積病，而私人資本與政黨活動亦將不復存在。如此之新民主，則必以新的地方自治植其基，即以新的農村自治奠其基。

六

今試再略陳相應於上述新理想的地方自治三基業之中央應有的特設機關。上述地方自治，既以造產、興學、整軍爲三大綱，中央亦當分別設立與此相應之最高機關，以求上下一氣，彼此呼應。

一、教育文化方面：中央應設國家文化學院，其最大之任務有三：

(一) 對本國傳統文化提倡作高深之研究，凡歷史、哲學、文學、藝術、宗教、法律、政制、禮俗各部門皆屬之。

(二) 對國內現實狀況，不斷作精詳之調查，各地社會風氣，民生利病，一切有關教育文化範圍者皆屬之。

(三) 對世界各國新舊學術政治，不斷作系統之考察與介紹，派遣遊學及翻譯等事均屬

之。

隸屬於此國家文化學院之下者，應有研究院，有編譯館，其他如國史館、圖書博物館等亦可隸屬。

二、警衛國防方面：中央應設最高國防研究院，凡海、陸、空三方面國防設計，兵工製造，戰鬥學術，訓練方法，及全國警衛事務之通盤籌劃等，皆屬之。

三、經濟建設方面：中央應設中央科學院，凡純粹理論科學以及各科學之有關國家建設方面者，皆分別作專門之研究。又附設中央設計局，網羅各部門專家，爲國家各項經濟物質建設事業作經常通盤之設計。

上述各機關，一面爲全國各地方自治三基業之總神經樞，一面又當與政府及學校雙方取得緊密之連繫。此三院不負實際行政責任，而對全國政治應有建議與參謀之責。國家大政令應先分別諮詢此三院之同意，俟逐漸演進，全國政事，由此三院會議發號施令，以學術關係代替官僚組織，此始爲理想的民主政治之極致。

（民國三十四年六月東方雜誌四十一卷十一期）

五　論首都

一

一國首都所在之選擇，雖非一種政治制度，而實與其一切政治制度有精神上內在甚深密之關係。中央政府如人之頭腦，發號施令之所自，其所在地必安穩而又靈通，其於全身，必在極衡平之地位而又能警覺，此就其外在的條件而言者。若論其內在的條件，則居移氣，養移體，首都所在地之一切物質環境，其影響於整個政府之精神方面者，蓋甚微妙而深摯。北宋都汴京，終成積弱；南宋都臨安，遂竟偏安，此不僅自然地理之形勢使然，亦於人文精神有莫大隱力。五五憲草第一章第七條，中華民國國都定於南京，此特一時權宜，未可遽勒爲定案。國人討論此事者，頗不乏人，不佞於三年前曾草戰後新首都問題一篇，刊於思想與時代雜誌，主張戰後新首都應遷西

安。鄙文一出，時賢對此問題討論甚趨熱烈。有主西安者，有仍主南京者，有主北平或武漢者，其他主張不遑列舉。凡所論著，向背互陳，利弊得失，可以並觀，亦既朗若列眉矣。而區區之意則尚有不盡於曩文者，請再就所未及，約略而陳之。

竊謂國家首都地位之選擇，此乃立國百年大計，必與其整個國策相配合，換言之，即當與國家前進之動向相配合，而不專以目前現勢與靜態為標準。若論交通條件，則將來之交通建設，正當以新首都為中心，不當以將來之新首都遷就目前之交通現狀。若論建設憑藉，則新首都正待建設，更不當遷就現成建設而決定新首都之地位。抑且將來之新首都，為防戰爭空襲，集中轟炸，亦決不宜以舊式都市為理想。惟其赤地新建，故柏林之規模較之倫敦、巴黎為尤合於現代化之理想，然已非所論於今日。今日之大都市，當求其鄉村化，又當求其要塞化，渭河兩岸，南抵終南秦嶺，北依九嵕岐山，西起鳳翔寶雞，東達華陰朝邑，此皆吾新首都之理想範圍。此皆不煩破壞而徑可為理想之建設者。昔咸陽殘破，漢高定都洛邑，一聞婁敬、張良之獻議，即日西遷，遂成西漢二百年輝煌大業。光武以長安燬於赤眉，不再西駕，而東京偏促，即遠不如前漢之恢宏。宋太祖顧忌漕運，因承五季建都汴梁之陋制，而宋祚終以不振。此皆歷史往例可資龜鏡者。

若據經濟情形，則政治首都不必與經濟中心重規疊矩，若政府以權力臨制全國，則在封建戰

伐時代，必擇險要；在商業資本時代，必擇大都會。今以全國民意擁護爲政府之基礎，則既不需擇險而守，亦不必擇肥而安。平、津、寧、滬，首都與商業中心接近，易受金錢勢力之誘引。如南宋都臨安，湖山風物，積靡積衰，終無以作其朝氣而勵之淸心。若求以艱苦卓絕建新國，若求超拔於官僚資本貪汚惡濁空氣之氛圍，則毋寧以政治首都遠離商業都市，正可一洗積弊，獨樹新模也。

時賢所以於西安建新都抱遲疑瞻顧之心理者，大率不出於數端：曰「交通條件」，曰「建設憑藉」，曰「經濟情況」。竊謂此皆不足慮，所當慮者，乃在此後立國百年大計。此後立國百年大計，有可以一言決者，則必曰「先安內」。安內奈何？必曰先使民遂其生，又貴乎生而得其平。若使民不遂其生，生不得其平，則國不安，國不安則一切無可言。而所謂民得其生，生得其平者，尤貴乎文化教育生活與物質經濟生活兼顧並進，而求得相互間之調劑與平衡，否則徒言經濟，亦只得其半而失其半，非民生之全部。

試言國內之民生，乃不幸而成半身偏枯不遂之症。文化最閉塞，經濟最落後者首爲西北，次之爲西南，稍愈者爲東北，較勝者爲東南。此種現象，蓋遠自唐末藩鎮割據，黃河北岸農業，已開始崩壞，北宋、遼、夏三方鼎峙，西北亦隨而惡化。宋金分裂，下迄蒙古入主，皆雄踞北土，

朘削南疆。獨明代三百年，於北方經濟文教頗多致力，幾幾有欣欣復榮之象，而滿洲以部族政權，師襲蒙古成規，坐北鎭南，如巨人跨我頸項，壓我胸腹，使我耳目昏聾而營衞隔塞者蓋又二百四十年矣。海通以還，經濟文化，其心房動脈乃不在我，沿海半壁，自遼瀋、燕齊、江浙、閩粵，差若有活氣，離海愈遠，入陸愈深，愈到中國之腹裏，而病象愈深愈顯。西安適處此半枯半榮之交點。請言西安之外圍，曰西藏，曰西康，曰青海，曰新疆，曰甘肅，曰寧夏，曰陝西，曰蒙古，曰綏遠，曰察哈爾，此已占中國之泰半，而文化經濟特成異象。若使今日而言安內，則必面對此十區之現實。必先安此十區，使之有平衡之生活，不僅在經濟物質，同樣重要者在教育文化。必使此十區者，與西南、東北、東南達於平衡發皇之境地。必使此偏枯不遂之病，脫然而去，而後可以言統一，而後可以言治安。否則內患必由此十區起，而外禍乘之。天下斷未有偏枯不遂而可以稱爲康樂之生命，健全之體格者。

二

今試曠觀並世列強，所謂內政問題，其最要者必有兩事：

一、其國內有異民族雜處，未能融洽一體。

二、其國內民衆生活顯分兩階級，不能調和一致。前者如第一次歐戰前之奧匈帝國，後者如第一次歐戰前之帝俄，一則終趨分裂，一則終於革命爆發。其他類此二國者，至今尚多，不遑一一數。

今中國則兼犯此二病，而此二病又萃於西北之一隅。若藏、若回、若蒙、若羌，此皆自有語言文字，自有宗教信仰，自有風俗習尚，清代以部族政權僅圖羈縻，未嘗有深謀遠慮，一視同仁，使此諸族與漢族相融洽為一家之蘄嚮。今既諸族共和，文化教育之陶冶最其先務，而政事撫輯亦不可忽。若論西北貧瘠，則漢族之較此諸族，尤有甚焉。清室仰東南之賦稅，已足供其需索，彼於西北一隅，固如秦人視越人之肥瘠，不叛不變，則置之度外。漢族因貧得愚，藏、回、蒙古諸族因野得貧，要之文化教育之與經濟物質環境，處處與東南、東北相差甚遠，不啻若異國。稍近者為西南，苗、傜、羅倮諸族錯雜，而山疆未闢，瘴癘未清者，亦所在多有。然人文不調洽，其患尤甚於經濟不給足。若東北雖滿洲所起，其實關外四省盡已漢化，又經濟繁榮，較之西南瘠區遠勝，遑論於西北！今雖陷於日寇已近二十載，他日重返故國，人心未全死，易於復蘇，生活安足，更其餘事。又國人樂於趨赴，僅使有賢疆吏鎮撫帖之，其風丕變，殆不如西北之難於措手足。故曰中國而言安內，必先面對此西北十區之現實。

新首都建於西安，即爲中央政府面對此十區現實之一種精神條件。時賢疑建都西安不適現況，必曰西北貧瘠枯槁。不知新首都之建於西安，正求面對此貧瘠枯槁，此正我之所謂覺醒，正我之所謂平衡，正我之所謂靈通，亦正我之所謂安穩也。必新首都建於西安，後而全國上下乃有眞覺醒、眞平衡、眞靈通，乃至眞安穩，否則偏枯不遂之症常在，將自靡木而僵厥以仆，殷鑑不遠，在歐戰前之帝奧與帝俄。國人方高談海外發展，高談武裝新國防，高談民族民生，曷不試回首一顧瞻此西北十區泰半之中國！

三

或曰，西北實情，誠如所言，然此乃局部行政事耳，何煩中央政府之蒞臨？此亦一說。然持此說者，既認西北爲一貧瘠枯槁而複雜之特區，則一切行政，無論其爲教育、爲財政、爲刑律、爲軍隊、爲黨務，亦必以特殊風格適應之；其選官任才，亦必以特殊標準物色之，而又不當人自爲政，地自爲俗。蓋此大西北泰半之中國，必有一共同之作風與齊一之步調，而臨蒞主持其事者，必有一賢大吏總其成而綰其全，如是則不啻成一西北邊區特殊行政機構。苟非然者，西北十區仍將不能就理，仍將不能突飛猛進，與其他各區相調和、相融洽，中國仍將爲偏枯不遂。使

此行政機構而幸能勝任愉快，亦將不幸而使中國政治有截然相異之兩作風、兩姿態，一爲中央政府，一爲西北專區。

然而能治西北者可以治中央，而能治中央者則未必能治西北，何也？能處貧瘠枯槁複雜矣，正如厭糟糠者可以飽膏粱，飽膏粱者未必能厭糟糠。然則幸而使此政治兩機構者，終得調和融洽，凝爲一體，仍將不幸而使中央凝於西北，不能使西北凝於中央也。換辭言之，新中國之不治，其患在西北；新中國之治，其希望亦將在西北。譬如人之有病，其所患終至於死者在其病處，其所希望得以恢復健康重暢生機者，亦在其病處。故藥物必對病而施，全身之血液精力亦湊於病而剋之，未有置病於不理而其病得以霍然愈者。

然則新中國之中央政府，曷不徑自建於西北，艱苦卓絕，即以建設西北者建設新中國。將來新中國之中央，貴其能面對現實，而不貴其好大喜功。將來新中國之首都，貴其能樸實深沉，而不貴其舖張揚厲。凡以南京中山路、北京故宮三海想像將來新首都之氣象者，皆不免爲拘墟篤時，迷於靜態，暗於動勢，未能深切瞭解於新中國建設之精神條件之重要也。建都西安，正爲此種精神條件提供一最好之物質環境，而何貧瘠枯槁之足畏！

且西北之貧瘠枯槁，亦人事之未盡，一時之靜態則然耳。交通可以改進，水利河渠可以興

修，雖不能如東南江海之區，亦不致大困乏。近人率言西北礦藏不豐，此乃據未甚精密之查勘，寧可遽作定論。即如最近巨量石油礦之發現，正其一例。森林農牧，皆可發展，中央建都西安，正當西北東南兩大自然區域之交點，逆挽東南之人力物力而向西北貫輸，將來西北既開發，即以西北之林礦農牧回補東南之不足，道家有所謂提精鍊氣提氣鍊神之養生法，鉛汞相交，龍虎相濟，可以成黃金不死之藥。爲今日醫國者，建都西安，正亦猶是。

或謂建都南京，乃中山先生生前主張，此亦未可拘泥以求。考章太炎檢論卷七，有相宅一篇，記太炎與中山先生論建都事，乃頗不爲時賢所記憶，茲摘錄如次：相宅曰：

先武昌倡義九年，章炳麟與孫文遇於日本東京，縱言及建都，歸而疏文曰相宅；其後十年，清主退，南北講解，孫公不能持前議，將建金陵，章炳麟……亦釋前議，以宛平為大湊，臨事之與懸論，道固殊也……存其舊文曰：

……孫文曰……定鼎者相地而宅，發難者乘利而處……定鼎者，南方誠莫武昌若……雖然，經略止乎禹迹之九州則給矣。蒙古新疆者，地大阻而勢不相臨制，夫雍州，……地連羌胡，足以笞蠻而制其命，其水泉田畔膏腴，不逮南方，猶過太行左右諸國。農事者制於

人，不制於天，且富厚固不專恃倉廪。自終南吳嶽，土厚而京陵高，覃礦所韜，足以利用；下通武昌，繕治鐵道，雖轉輸者猶便；雖然，經略止乎蒙古新疆則給矣……欲為共主於亞洲，關中者猶不出赤縣，不足以馳騁。彼東制朝鮮，西蠡烏拉嶺者，必伊犂也。古者有空匈奴縣突厥者矣，耽樂於關中，而終不遷都其壤，王靈不遠，……夫為中夏者，豈其局於一隅，……伊犂雖荒，斬之胡桐檉柳，驅之貙貍，羈之橐駝，草萊大辟，而處其氓，出名裘駿馬以致商賈。鐵道南屬，轉輸不困，未及十年，都邑衢巷，斐然成文章矣，故以此三都，謀本部者則武昌，謀藩服則西安，謀大洲則伊犂，視其規摹遠近而已。章炳麟曰：非常之原，黎民懼之，而新聖作者遂焉，余識黨言，量其步武先後，至伊犂止，自武昌起。

觀於太炎所記中山先生當日建都理論，則知今日遷都西安，實符中山先生之遺意。而中山先生辛亥革命以後，所以主張建都南京者，其理由亦可得而推。蓋今日以前為革命期，今日以後為建國期。革命之力量，中山先生以為大抵不越駱、粵、湘、蜀，夫革命之謂撥亂世，撥亂世之對象則在北方，其先為滿清政府，其後則為北洋軍閥。武漢之為都，內可以挾駱、粵、湘、蜀以自

重，外可以臨制燕庭，此正得中國本部南北兩自然區域勢力相消長之交點，而求其衡平，故曰「定鼎莫武昌若」。然則何不取於南京，在中山先生之意，「金陵者，金繒玉石稻粱芻豢之用饒」，洪楊嘗都之而士氣以衰，「雖鼓之而壯士不起」，此一不取也。又「近互市之區，異國之賓旅奸之」，革命將中道而亡，李鴻章借外援於上海，洪秀全受其脅逼，殷鑑不遠，此二不取也。又金陵居長江下游，其勢張揚，不如武漢阻深，「地大而人庶則心離，其心離則其志賊，其志賊則其言[illegible][illegible]，其行前卻」，爲治不易，此三不取也。

然臨事之與懸論不同，厥後革命軍起於武昌，而南京繼之，中山先生遂主建金陵而不復取武漢者，厥亦有故。一則革命內力所憑藉於湘、蜀者，未見勝於江、浙；又自武漢通粵海，僅一陸道，自南京通粵海有海陸之便；又居武昌不易得南京之臂助，居南京易獲武漢之聲援。又上海爲財富藪，其時異國賓旅則不僅不爲革命之阻撓，抑且隱資以利便。又北氛猶張，兵鋒及漢口，則武昌侷促不堪居；而兵鋒達浦口，金陵尚容坐鎭。此皆當日事勢所詔。中山先生之捨武漢而取金陵，厥因當在此。

若曰近海，中山先生已言，「外鑑諸鄰國，柏林無海，江戶則曰海堧爾，內海雖鹹，亦猶大江」。是中山先生精神貫注實在內陸，不在外洋。觀其實業計畫，甲項爲交通開發，鐵路十萬英

里，碎石路一百萬英里，濬開運河，治河導江導淮導西江，皆內陸也。乙項爲海港開闢，俾得盡量吸收各國外資，則中山先生建國方略重內地建設，不重海外發展。其明白指定之移民區域，則曰東三省、蒙古、新疆、青海、西藏，是中山先生明主內陸西進，不主外洋南殖。

中山先生誕育於濱海之鄉，足跡往來香港、檀島、菲律賓，南洋不啻其第二家鄉。其革命運動之策源於南洋僑胞間，厥效亦至大，顧謀國家建設，則主移民東三省、蒙古、新疆、青海、西藏。其言鐵路建築，則首及西北系統。又曰「此種鐵路實居支配世界的重要位置」。以此衡量，南京宜不如武昌，曰：「北望襄樊，以鎮撫河雒，鐵道既布，而行理及於長城，其斥候至窮朔者，金陵之絀，武昌之羸也。」夫皮之不存，毛將焉附，內國建設不健全，尚何外洋發展之餘地？故知中山先生建都金陵，不爲海外發展着想。至於居金陵，金繒芻豢之用饒，此中山先生內心之所懲，然而害小則忍之。而今之時賢主擇南京、北平建首都者，正羨其用饒物富，則謀國淺深之效可覩矣。若曰地大人庶則心離志賊，言牻椋而行前卻，此亦南京、北平之所短，而正爲西安之所長。然知其意者，則尤鮮焉。此中山先生所以有知難之嘆。

四

革命時期所以建都南京之理由，既如上述。今當建設時期，則情勢與革命時期大不同。革命之謂撥亂世，而建設則爲昇平世。撥亂世，國內未統一，政府必有所憑藉，又必有其剋伐之對象。昇平世，則國家已統一；政府得全國民眾之擁護，不需特有所憑藉。時賢恐建都西安，地貧民瘠，中央力弱，將無所憑以統制全國者，此以革命情勢而謀建國，以撥亂方略而冀昇平，馬上得之，復欲馬上治之，此一失。革命時代其憑藉在江、浙、兩粵，在南服江海，其剋伐對象在燕、遼，在滿洲政府與北洋軍閥。今日憑藉則爲全國之人力物力，其較富庶者則東南、東北、西南，皆政府所當憑藉。今日努力之對象，則在全國之民生，務求民得其生而生得其平，則其最當注重者獨在西北，西安則適綰轂其交點。故建國時期之西安，一猶革命時期之南京與武漢。今日而主建都南京、武漢，斯謂不知變。

然則北平何如？曰北平指揮東北則有餘，調度西北則不足，革命時代東北重，建國時代則西北重，此北平不如西安一也。北平地大人庶，又金繒玉石稻粱芻豢之用饒，此皆中山先生內心之所懲，不如西安深阻而貧瘠。今日時賢之所畏，正建國大計精神條件之所需。不佞前所著論，主建都西安而以北平爲陪都者，此特爲斟酌東北情勢而預爲之擬議。今者戰事未畢，東北演變尙難逆測，則仍定北平爲陪都可也。然不以其富庶，亦不以其近海，可資向外發展，此乃百年立國大

計精神支點中心所在，不可以不辨。

夫新中國之建設，將爲內陸開發乎？抑爲海洋飛躍乎？將艱苦卓絕而對現實乎？抑舖張揚厲好大而喜功乎？將效俄帝彼得，特闢新港以爭海口，開門與列強相揖讓而角逐乎？抑效蘇維埃，還歸舊都，退藏內陸，閉戶作內部之整頓乎？此必有所先後緩急輕重，此誠國家百年大計，所當先決，國策決則精神有所凝注，而新首都之選擇將不煩言而定。而中山先生之遺教，則文獻具在，遠之如太炎所記辛亥九年以前之談話，近之如民十年所草實業計畫書，前後二十年間，意見固無大出入。

尙憶去歲美副總統華萊士來中國，自蘇聯越新疆、甘、寧而抵陪都。其告國人曰：「人謂我自中國之後門入，其實我自中國之前門入也。」又曰：「中國西北大可開發，正如往昔美國之西部。」華氏之言，乃不期而與中山先生四十餘年前之想像相巧合。

夫自今日言之，空中交通激進，大陸國地位轉重，海洋殖民，幾幾乎如潮汐之將退，新中國之將來，其前門當轉向西北，華氏之言雖奇而不奇。然在四十餘年前，則宇宙形勢，尙非今日之比，而中山先生沐浴於海洋之新潮，而顧高瞻遠矚，目光所射，轉在蒙古、新疆、青海、西藏，而曰「謀藩服則都西安，謀大洲則都伊犂」，何故？曰此實奇而實亦不足奇。

時賢目光所視，在目前之靜態，在二三十年之近事，於國內然，其於世界亦然。中山先生則洞視及於千百年以上，千百年以下，不僅於國內，抑且於全球，攝其動勢，略其靜狀，漢、唐盛世，中國固非開西北之大門以出與天地相周旋乎？曠觀往史，據以衡量今事，余之前作，所論已詳，茲故闡述中山先生之意見，為時賢謀國是爭新都地位者告焉！

（民國三十四年八月東方雜誌四十一卷十六期）

六　道統與治統

一

中國傳統政治，尚有一端義當闡述，即是「政治」與「學術」之緊密相融洽。

中國古代政治之轉捩點，乃在春秋戰國之際，其時自由學者興起，百家爭鳴，並多握得各國政治之實權，由此而貴族政治解體，士人政治代興。孔子曰：「學而優則仕，仕而優則學。」秦漢以下，仕途幾爲學人所獨占，此實中國傳統政治一至堪注意之大特點。然本篇所欲論，則不在此。本篇所謂政治學術緊密相融洽者，乃指於政治機構中，有不少專屬學術文化事業之部門，不僅爲學人占仕途，乃謂於政途幹學業。政府中多設專官，不問政事，而主持一切學術文化事業之保存擴大與流傳。此等垂在史册，國人認爲固然，不復驚怪，然若與並世各國以往史迹相互對

比，則必知此非偶然，殊值大書特書，一表彰之。

中國傳統政治中之學術機關，歷代演變紛雜，大抵學人入仕途，多有不問政事，而仍以專修學業爲官職者，此皆仕途淸選，非才優學卓，不得充任。自秦、漢迄於淸末，雖多變革，條貫可尋，略而陳之，在先蓋有「史官」與「博士官」之兩途。古者政教不分，學術掌於宗廟，天文、曆法、音樂、農事、醫藥、方技諸端，皆隸焉，總其任者則史官。此爲封建時代之學職。漢書藝文志所謂「王官之學」，大率屬之。戰國以下，百家風起，其勢上撼政府，各國皆爭養士，有授以大權，責之重任者，亦有養以厚祿，奉以敬禮，而不煩以事，僅備顧問，不治而議論者。而齊之稷下先生爲尤著，演變而爲秦、漢之博士。此乃代表社會下層平民學者新興勢力，與傳統史官遙遙相對，漢志所謂「諸子百家言」率屬之。故秦、漢政府中學職流別，以史官與博士官爲兩大類，史官上承官學，而博士官多屬家言，然二者同屬於太常，此仍古者學術統於宗教之遺意。

史官承舊統，然太史公自謂「文史星曆卜祝之間，主上以倡優畜之」，較之春秋衛史華龍滑與禮孔所言，「我太史也，實掌其祭，不先，國不可得」，地位迥殊。蓋史官權望之墮落，正足徵政治意識之上進，與宗教靈威之衰替。然史公上追春秋而爲太史公書，不僅卓然脫出宗教氛圍，抑且褒貶諷諭，文無避忌，保言論之自由，樹後世正史以典範。此後歷代對於國史，皆知鄭重寶

護，既妙選人才，又尊其權任，不加侵犯，故國史館雖屬政府一機關，修史雖爲政府一要業，然並不因此有損於史官秉筆之獨立與尊嚴，直書不隱，奉爲史職。建州入主，欲牢籠明代遺臣，乃以修史相號召，官修二十四史，雖不能盡滿人意，要之治亂賢奸，開卷朗然，猶十得其七八。

至秦、漢博士官，尤爲顯職，雖秩僅比六百石，然得預朝廷大議，備左右顧問。漢武以後，又掌教弟子，並多出使循行，或視水旱災荒，或行風俗流民，或錄寃獄，或宣諭告，名臣碩學，多於此出。然魏、晉而下，博士議政之事漸稀，大率專掌教育，至隋別設國子監，博士始不隸太常，此爲學術正式脫離宗教之最後一步。然自唐以下，國子監僅一冷署，博士徒素餐，不聞於國家教育有所建白，此若中國傳統政治，於教育頗不盡職，不知此正中國傳統政治一優點，亦漢、唐古今政制變異一大界線。

何以言之？古者政教不分，史官屬於宗廟，尊嚴無上，列國之史，皆由周天子分出，諸侯不能自有其史，此古制也。自戰國魯、魏、宋、齊皆立博士，迄於秦、漢，博士位任超越史官，家言駕於官學之上，是爲世運之一進。漢武表章六藝，專設五經博士，掌教弟子，皆予出身，其勢駸駸，將復由家言轉官學。然哀、平以下，即有古學流行社會，與朝廷博士爭衡，東京博士弟子盛至三萬人。然博士多倚席不講。其時經學之流傳，則古學伸而今學絀，即亦家言盛而官學衰之

一徵。所謂「家言盛而官學衰」，此即學術自由，統於下不統於上。自孔子迄於鄭玄，皆以民間私學風靡一世，樹範千古，然政府轉加尊禮，不事壓制。馬、鄭所講，皆今古雜采，不遵循朝廷官學，而朝廷予以寬容，此正猶孔門六藝，非復當時王官舊統，未聞魯哀、季孫特加箝束。其作春秋，孟子謂是「王者之事」，蓋以直筆而寓褒貶，昔在董狐之與南史氏，是王官也，今出孔門，則屬私家。王官統於上，春秋則為家言，統於下。此後歷代正史，論其官職，雖仍上統，而其精神則皆家言，皆下統也。

若論教育，孔門七十二弟子，墨徒三百，其他諸子亦皆有徒屬，則皆私統，皆統於下而不統於上者。自劉歆、揚雄迄於馬融、鄭玄，皆私言，皆下統也。古者所謂「政教」不分，乃宗教，非教育。漢武五經博士掌教弟子，則已非宗教，異於古昔，然政教合一終不可久，教育之權終亦下移。教育重家言，不重官學，循下統，不循上統，此正中國傳統文化一絕大特點，而政府亦具洪度雅量，不輕肆壓制包攬。故唐代博士，幾等於告朔之餼羊，宋、明以下，私家書院特甚，政府官學盡虛文耳。獨元、清兩代，書院多出官立，私學鬱而不宣，然此固非中國之正統。故知中國傳統政制，雖稱政學緊密相融洽，政府於文化事業雖保護宣揚，不遺餘力，然於教育大權，則讓之社會私家之手。史官以多涉政事，又非私家財力所能勝，故歷代皆由政府主持，然仍不失私

家自由精神。此觀於秦、漢史官、博士官兩職，先後承襲演變之迹，而猶可藉以推論其精神之底裏者也。

二

中國歷代政府，又以收藏圖籍，爲首先注重之一事。張蒼爲秦主柱下方書，蕭何入咸陽，先收其圖書簿籍藏之。此或猶多關於政事者。至史官有金匱石室之藏，則專屬文獻。其王室藏書尤著者，前漢有天祿閣，後漢有東觀，魏、晉以下有崇文觀、總明館、士林館、文林館、麟趾殿諸稱。及唐遂有三館，宋又增祕閣而爲四。及清代遂有四庫七閣，蔚爲政府藏書之大觀。此等藏書，皆有典司專官。

校讎簿錄，始自劉向、歆父子之七略，中經任昉之四部，篇目釐然，源流明備。試閱八史經籍志，下及清代四庫總目，中國傳統政制，注意文獻，網羅散佚，保藏整輯之功，殆舉世莫與京，而祕閣藏書，又使學者得恣意漁獵其中。如揚子雲校書天祿閣，下逮東京，碩學名儒，皆藉東觀爲著作之地；如延篤以博士徵，拜議郎，與朱穆、邊韶著作東觀。盧植拜議郎，與諫議大夫馬日磾，議郎蔡邕、楊彪、韓說等，並在東觀續漢記。馬融拜校書郎中，詣東觀典校祕書，蔡邕

召拜郎中，校書東觀之類。此皆無政事職守，專典校書著作。

及魏、晉遂以著作郎名官。齊、梁以下，著作爲令僕子起家之選。下及宋代，館閣尤清華，必號稱天下英俊，又經考試，始得膺選，一歷此職，遂爲名流。其實所謂校理、修撰、校勘、檢討，或徑稱直某館、直某閣，皆無政事實任，專以學業爲職。

劉安世謂祖宗之待館職，儲之英傑之地，以飾其名節，觀以古今之書，而開益其聰明，稍優其廩而不責以吏事，所以滋長德氣，養成名卿賢相。其用意蓋有如是者。

漢武時又別有所謂文學侍從之臣，如東方朔、枚皋、嚴助、朱買臣、吾邱壽王、司馬相如、主父偃、徐樂、嚴安之徒皆是。宣帝時召劉向、張子僑、華龍、柳褒等待詔金馬門，亦其職也。唐制，國君乘輿所在，必有文辭經學之士，下至卜醫技術之流，皆直別院，備燕見。其後翰林學士遂掌內命，至號內相，權重禮遇甚至。

及明代專設翰林院，盡移前代祕書著作之職歸之，而制誥別屬內閣，則翰林仍閑職，其地位極清高，除爲講官史官修書視草等規定職務外，如議禮審樂，定制度律令，備顧問，諍得失，論薦人才，指斥姦佞，以常獲從幸，尤見親密，故於政事多匡救將順之益。

明代又有庶吉士之制，以新進士未更事，俾先觀政，其先學於內閣，後則隸之翰林，此等亦

無政事實責。翰林既望榮地密，從容中祕，於古今典章沿革，制度得失，可以恣情探討，以備一旦之大用。而庶吉士以英俊後起，亦得侍從薰炙，並許建言白事，儲才養望，爲政府培植候補人才，至有深意。故當時以翰林爲「玉堂仙」，以庶吉士爲「半路修行」，其爲時豔羨如是。

清代亦沿明制，中國近五六百年來政府大僚於政事有所建樹者，大率由是中出，雖流弊亦不免，然其崇文尚學之用心，於政府中專設機關，育養賢俊，獎輿學術，終不失爲一種優良之制度。

三

今就中國傳統政制與學術文化事業相聯繫相融洽之要義，再扼要言之。一者在有考試制度，專爲拔取學人使之從政，故其政府僚吏乃全爲學者。此種政制可名爲學人政治，或簡稱「學治」，以示別於貴族政治或富人政治。平民政治者，乃貴族政治之反面；無產階級專政，乃富人政治之對壘；學人政治則爲一種中和性之政治，無貴族，無庶民，亦無貧富之別，惟擇其有學與賢者。

然既使從政，古人云，「一行作吏，此事便休」。政府究非學校，官吏亦非學者，政治學術

仍不免隔膜與脫節，故中國傳統政制復於政府機構中多設專守學業不問政事之衙門，如此則可使政治學術密切相融洽相滲透。抑且社會文化事業之保護與推動，有非政府之力不克盡其圓滿之功能者。言中國已往成績，則歷史紀錄（國史館）與圖書保存（祕書監）尤爲其最著之兩事。然此非政治干預學術或支配學術之謂。「學治」之精義，在能以學術指導政治，運用政治，以達學術之所蘄嚮。爲求躋此，故學術必先獨立於政治之外，不受政治之干預與支配。學術有自由，而後政治有嚮導。學術者，乃政治之靈魂而非其工具，惟其如此，乃有當於學治之精義。

故中國傳統政制，一面雖注重政學之密切相融洽，而另一面則尤注重於政學之各盡厥職。所謂「作之君，作之師」，君主政，師主教。孔子以前其道統於君，所謂「王官學」；孔子以下，其道統於下，所謂「百家言」。孔子爲其轉捩之樞紐。孔子賢於堯、舜，此則師統尊於王統。漢代設博士，其意雖欲復古者王官掌學之舊統，然六籍皆出孔門，又曰孔子「素王」，爲漢制法，則兩漢經師論學，仍重下統，道統於師，不統於君，蓋自孔子以下，而其局已定矣。故政府當受學術之指導，帝王亦當有師傅。治權上行，教權下行。宰相必用學者，此自西漢已然。天子必當尊師向學，其風自東漢而著，後代遂有經筵日講之官，而東漢太學生之議政，其兆端亦遠有由來矣。及於隋、唐，政府遂專掌考試，不主教育，唐之國子七學，僅成虛設。宋明而下，莫能革

也。其有反此道而行者，必爲衆誹所萃。王荊公身居宰相，而頒三經新義，大爲時賢所譏薄，蓋不在其新義之是非，而在以相臣之位而兼攬師道之尊，混治權於教權，使政府操持教育，道統絀於政統，此非其君爲堯、舜，其臣爲稷、契，則其弊有不可勝言者。張居正當明之晚季，振衰起敝，功不可沒，然其彈壓書院講學，尊相抑師，則更甚於荊公，故其遭時人之輕毀，亦視荊公爲烈，身後並罹酷禍。師道之失其統，而上統於政府，此自清代部族專制乃始然，明代以前不爾也。故中國傳統政治，於學術文化事業，雖盡力寶護而扶翼之，然於教育則一任社會自由，抑且尊師崇道，王統自絀於道統，未嘗以政府而專擅教育之大權。

然今日國人觀點，則頗若主持教育，乃政府之天職，又若教權當統於治權。此等意見，亦有其來歷，一則承襲清代三百年以治權侵越教權之積習而視爲固然，一則模倣西方制度而不復詳辨彼我之異同。

西方自中世以來，宗教政治本屬分行，教堂之尊嚴，雖王侯亦俯首屈膝如庶民，是彼教權亦在下不在上，抑且教權尊於治權，亦與我約略相彷彿。惟彼方宗教既主出世，而復多預俗事，流弊既甚，反動亦烈。自北歐宗教革命，以及現代國家新政權興起，教權逐步退讓，治權逐步進迫，政府遂代教堂操握教育之權，然此所謂教育權者，亦僅止於一部分而已。舉要言之，則是

國民教育與職業教育。歐洲近世大學興起，若溯其淵源，則亦一種職業教育。自科學盛興，近代教育益趨新型，然彼中大學教育，既多保有自由精神，抑且學校教育亦終未全奪宗教之權威。昔唐儒韓愈著師說，分師爲傳道、授業、解惑之三者。若言近代西方學校教育，特偏於授業、解惑，而傳道之師則仍在教堂。授業、解惑之教施之青年，傳道則不分老幼，人之有生莫不當受。此西方今日依然政教分行，教不專屬於政之人人所知者。

中國古代政教合一，自春秋、戰國之際而始變，百家繼起，自由講學代握教權，儒墨開宗，皆趨嚮於此，而儒家獨傳於後世，故中國儒家非宗教，而實兼宗教之功能。其爲教，傳道之師，猶崇於授業與解惑。東漢以下，儒學衰，而佛教東流，先則沙門不拜王者，明教權之不能屈抑於治權。其次則君相之尊皆頂禮膜拜於佛寺，此無論南、北朝皆然，至隋、唐亦無不然，時則奉僧人以「國師」之尊。直至宋、明，儒學又與佛教爲代興。王荊公、程伊川皆爲經筵講官，爭坐講不立，此又一沙門不拜王者之意。蓋惟如此，乃使人知政府不爲舉世之至貴，人間猶有尊於從政者，人道之大端，在師統，不在君統。故中國近世雖無宗教，而猶得使政府不踞獨尊之位。元、清兩代，皆不尊儒，元人不知尊，清人不欲尊，然皆奉事喇嘛，或多立淫祠，其時則道統政統各趨一端，不相關屬。

今國人競言西制，盛唱司法獨立，羨法治之不可攀，不知人事固不以不犯法爲極則，西方於法堂外尚有教堂，官吏犯法，固當俯首於法官警吏之前，然犯法者亦僅耳。使無宗教尊嚴，人生一出青年期，畢業大學校，移身社會，即已爲一無所受教之人，苟其身踞高位，則誠舉世莫能屈，非然者，則富貴兩行，經商或益愈於從政，人競於財貨而滋不平，激而爲無產階級專政，亦其宜也。凡今西國所以不盡然者，宗教之爲功，蓋如莊周所謂無用之用，固未可輕漠視之。中國誠求模效西制，或更求超而出焉，考試、監察、司法諸權，縱曰盡得獨立，然使不兼受基督上帝之教，則富貴而外，人生終不復有尊嚴。學術知識，僅爲手段工具，憑藉以躋富貴而永保之則已。無論其爲羣爲私，要之將止於我之所謂「霸」，非所語於「內聖外王」之域。

抑且近代政治，率常操於政黨之手，又濟之以所謂宣傳者，憑政府在上之力，將無微而不至，使政府與商人相狼狽，教育與宣傳相配合，政治之力將莫與競，雖曰言論、出版、集會自由，而三者皆必溯本於教育，若教育無自由，則人之眞獲自由者幾希矣！故眞求民主精神之實現，必使人道大統，下行而不上湊，必使教權尊於治權，道統尊於政統，禮治尊於法治，此乃中國儒家陳義，所由爲傳統文化之主幹，亦即中國傳統政制精意之所在。

即降一級求之，若西方之政教分行，尙猶不失其有一種衡平之勢。今若僅以選舉言民權，而

教育大政默而聽之於政府，則未見其不病者。然則政府將不問學校教育事乎？曰非此之謂。初級國民教育當讓之地方自治，上篇已論之，若高中大學，各級學校，雖可由政府籌辦，然政府當自居為護法，不當自居為主教，學校尊嚴，當超然於政治之上，惟各級職業教育，可視政府需要而創革，其他則政府當盡量尊重學校之自由，又當盡量提倡社會私立學校，自由講學，不依政府意見為意見，不隨政府轉動而轉動，教育之權應在家言，不在官學。

抑更有進者，在西方有宗教，在中國有儒禮，尊師崇道，雖昔之帝王不敢背，遑論於今日。必使從政者於束身奉公，不犯法律之外，於人道猶知有所尊，於己體猶知有所屈。內心外貌，猶有所敬禮，則苟不尊奉耶、佛諸教，其道必返求之於本國之傳統而推闡儒禮，使教育精神與傳統文化相得而益彰，此在中國傳統政制本有此趨嚮，抑已有其確然可考之成績，而堪為今後新政制之所當取法。

四

今考五五憲草，特定教育一章，其為重視教育之意至顯。其第一百三十六條注重全國各區域高等教育之平衡發展。一百三十七條規定教育經費之最低限度，應佔中央預算總額百分之十五；

其貧瘠省區之教育經費，應由國庫補助。第一百三十八條又規定國家對於列舉之事業及人民應予以獎勵與補助。此皆與中國傳統政制注重學術文化事業之精神，甚相符合，極可讚許。

惟第一百三十六條謂全國公私立教育機關，一律受國家之監督，並有推行國家所定教育政策之義務，則實有可議。竊謂此乃隸學統於政統，屬教育於政治，既與中國傳統文化傳統政制相背，乃亦非西方政制所有。教育乃百年樹人大計，政策則貴乎因勢推移，二者不當併爲一談。且教育乃人生眞理之切實踐履與切實探究，根本無政策可言。若以政策辦教育，未嘗不可收目前一日之速效，然終將貽後來無窮之隱禍。近世德國厲行國民教育，一時謂其功效勝於毛奇將軍之兵隊，然推演之極，今日德國之兩度敗覆，亦未始非此種以治權決定教權之爲害有以使之然也。昔中國春秋戰國之際，越王句踐與范蠡深謀，十年生聚，十年教訓，卒滅強吳，報夙仇，然越祚終亦不長，越王句踐之與范蠡，正猶德王威廉之與俾斯麥也。然則以國家目前政策定全國教育方針，其爲得失，斷可見矣。

又草案第一百三十一條，中華民國之教育宗旨，在發揚民族精神，培養國民道德，訓練自治能力，增進生活智能，以造成健全國民。竊謂此種列舉，亦有可商。人類教育宗旨，猶有超於造成健全國民之上者。若專以造成健全國民爲目的，此亦尊治權於教權，重政統於道統，流弊之

淺，將為狹義之國家主義，此必有損於文化教育之大全。若流弊而深，自必隨國家政策而定教育方針。然所謂國家政策者，究極底裏，則國家不得不以政府為代表，政策不得不以當前之肆應為目標。而教育乃全國人文元氣所寄，當樹百年不拔之基，豈能追隨政府當前政策為轉移乎？故本條所列舉，若以定為地方國民教育之條目，而使全國各地域得本此宗旨，各自斟酌本地方實際情況以為變通，則猶之可。若以全國職業學校，應視國家需要，隨政府政策而創建或改革，亦猶之可。若籠統包舉全國各級教育，如今憲草所云，則流弊將不可勝言。

竊謂將來中國新憲法，必有兩事首當注意，一者當明白規定立法、司法、監察、考試四院之獨立性，使其超然於政黨之外。一則教育必盡量自由，不隨政府政策為措施。若能達此兩目的，則政局已可小康，民主精神自得逐步實現，惟此二者，應為全國上下所當力爭之要目，其他則相忍相讓，要以統一和平無傷國本為主可也。

抑復有一小節當附論者。今國民黨人尊推孫中山先生，稱為「國父」，此由模放美國，以華盛頓為國父之先例。蓋美國十三州之獨立，由華盛頓所率領，中華民國政府之創建，由中山先生所倡導，崇之以國父之稱，宜若無不當。然此僅以言政統，非所以言道統。近代美國之共和政體，固為華氏所首創，然美國人之人道文化，則遠有來歷，故美人言教統，仍歸耶穌，不屬華

氏。今中華民國之政府，固爲中山先生所手創，然中華民族之人道文化，則亦遠有本源，非亦由中山先生首創之，此在中山先生之民族主義講演中，闡發已至剴切。故言中華民國之政統，必推中山先生爲不祧之祖，若言中華民族之道統與教統，則中山先生亦一孝子順孫，豈得同樣奉爲不祧之祖乎？今全國大小各級學校，若逢中山先生誕辰與其逝世紀念日及國慶大節，盡崇仰追思之禮，此亦理之宜然，若今每七日有紀念週，每逢學校有典禮，必先對中山先生遺像行禮致敬，是以尊中山先生於政統者而一體尊之於道統。若細籀中山先生民族主義之遺教，此等崇拜，恐亦非中山先生所樂受。此亦今日學統絀於治統之一例，故連帶而論及之。

（民國三十四年八月東方雜誌四十一卷十五期原題名學統與治統）



七 人治與法治

一

時賢率謂中國尙人治，西方尙法治，今主模擬西化，故於人治主義排斥惟恐不盡，於法治規模步趨惟恐不肖。夷考其實，則翩其反而，毋寧謂中國重法治，西方重人治，猶較近是。雙方各就其所偏陷，而求補苴矯挽，故中國多言人治，而西方多言法治。此如西方盛倡自由平等，而中國頗少論者，正由此乃西方所缺。若因中國人少言自由平等，即指中國社會無自由不平等，則羈旅常思家鄉，蟄居愛談遠遊，豈可專据，便謂羈旅富家室之樂，蟄居多湖海之奇乎？

中國自古爲廣土衆民之大國，而西方希臘、羅馬，本皆城市國家，雙方體制不同，故西方早有民治，市人畢集，左袒右袒，向背從違，頃刻而決。中國則懸諸象巍，與衆周知者，法也。twith

竹鑄鼎，昭布不毀者，亦法也。柏拉圖理想國，爲西方論政最古偉著，以較東土，乃有周官，此亦一理想國，一烏托邦也。若就兩書相提並論，孰爲重人，孰爲重法，不煩辨而定。至今西方談社會政治改革方案之志士，殆無不汲源於柏氏之書；而中國政治史上之大興革，大波動，如王莽，如蘇綽，如王安石之變法，莫不與周禮有關，故就實平情，毋寗謂中國重法治，西方重人治，猶較近是。

謂中國重法治，莫如證以具體之事實，遠者不盡徵，若自秦漢以來，則史績釐然，如賦稅、如兵役、如法律、如職官、如選舉、如考試，何一不有明確精詳之規定，何一不恪遵嚴守至於百年之外而不變。秦、隴之與吳、越，燕、冀之與閩、嶠，其間川泉陵谷異變，風氣土產異宜，人物材性異秀，俗尚禮樂異教，於此而求定之一統，向心凝結而無解體之虞，則非法治不爲功。中國之所以得長治久安於一中央統一政府之下者，亦惟此法治之功。秦、漢以下，可以考諸史；隋、唐以下，又可以徵之典籍。言政治如唐六典，言刑法如唐律，其書皆現在。自唐以下，遞演遞密，列代會典，其薈萃之所也。

二

言歷代政制之敝，則莫不敝於其尚法之過。周尚文，秦、漢諸儒則欲變之以殷之質。尚文即尚法也。故曰「舞文弄法」，又曰「文法吏」，蓋法之必流於文，文之必成於法，「文」與「法」之不可分也久矣。朝覲、盟會、禮聘、享頫，皆文也，即皆法也。在當時則謂之「禮」，禮兼政俗，非法而何？故自春秋遞變而至秦，特自封建之法，變爲郡縣之法耳，其爲法則一。漢治尚質，若爲大變乎春秋以往之文，然仍無以自脫於法治。賈誼曰：「刀筆筐篋，不知大體。」又曰：「簿書不報期會之間。」就其名而論之，則皆文。就其實而論之，則皆法。宣帝之告太子曰：「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？」是漢人之變文尚質，不過爲循名責實，其不能不以法爲治，則一也。

光武中興，尚法益甚，及其末季，崔寔、荀悅之徒，皆主以法治。曹操、諸葛亮承其流風，稍致政績，莫非尚法。五胡以還，南北分裂，中國復見統一中興之盛運，則本於蘇綽之變法，田賦、兵役、職官最其大端，歷隋迄唐，有沿有革，要之自蘇氏。中國傳統政制，隋前本於秦漢，越後則一遵隋唐。大抵有法守法則治，違法無法則亂。蓋法治之偏勝於人治，此乃中國歷史環境使然，雖有聖智，亦莫能違矣。

中國尚法之弊，有當時不自知，及其積重難返，乃求痛洗滌，擺脫淨盡以爲快者。漢高入關

曰：「吾與父老約，法三章耳」，遂以寬大得天下，此一例。厥後一代之興，雖不能如漢高，其常爲蕩滌寬大則一。亦有中國困於積習不自知，而塞外異族，初通中國，染習未深，相較之餘，乃有以深見其害者。如朱子語類因說今官府文移之煩，曰：

國初時事甚簡徑，無許多虛文，嘗見太祖時樞密院一卷公案，行遣得簡徑。畢竟英雄底人做事自別，甚樣索性。聞番中確如此，文移極少。（一二七）

又曰：

金人初起時，初未立將，臨發兵，召集庭下問之，有能言其策之善者，即授以將，使往。及成功而歸，又集庭下，問衆人而賞之金幾多。衆人言未得，又加之。賞罰如此分明，安得不成事。（一三三）

此又一例。朱子謂「英雄索性」，此即主重人不重法。又曰「金幾多，衆人言未得」，此謂金國人不多，故得人盡其言，其俗簡質，不如中國使人不得自竭盡，而多束縛於虛文煩法之下。而明之既亡，黃宗羲著明夷待訪錄，言此尤剴切。其言曰：

論者謂有治人無治法，吾以謂有法治而後有治人。自非法之法，桎梏天下人之手足，即有能治之人，終不勝其牽挽嫌疑之顧盼，有所設施，亦就其分之所得，安於苟簡，而不能有度外之功名，使先王之法而在，莫不有法外之意存乎其間，其人是也，則可以無不行之意；其人非也，亦不至深刻羅網，反害天下。故曰有法治而後有治人。（原法）

黃氏之言，正爲中國傳統政制之法弊言之，故曰：

法愈疏而亂愈不作，法愈密而天下之亂即生於法之中。壞之者固足以害天下，其創之者亦未始非害天下，乃必欲周旋於此膠彼漆之中，以博憲章之美名，此俗儒之勦說，雖小小更革，生民之戚戚，終無已時。

是黃氏之意，固亦求痛洗滌，盡擺脫之以爲快矣。其謂三代以上有法，三代以下無法，則中國儒生之積習，一寄其理想於三代。三代以下者，中國之史實；三代以上者，學者之理想。中國傳統乃爲一尚法之國，此自歷史環境所限，何待三代以下而始然哉。

三

或曰：中國儒家理論，尚德不尚法，今子乃謂中國傳統政制，爲一尚法之治，又何也？曰：中國自古乃無純儒之治。兩漢儒生，皆如公孫弘以文學緣飾吏事而已，不足當純儒。苟爲純儒，又患無濟於吏事。王充論衡、程材、謝短諸篇，論此甚悉。其言曰：

儒生世俗共短，見將不好用也。事多己不能理，須文吏以領之。文吏理煩，身役於職，職判功立，將尊其能。儒生栗栗，不能當劇。將有煩疑，不能效力，力無益於時，則官不及其身。（程材）

王粲儒吏論亦言之，曰：

執法之吏，不窺先王之典，搢紳之儒，不通律令之要。彼刀筆之吏，起於几案之下，長於官曹之間，無溫裕文雅以自潤，雖欲無察刻不能得，竹帛之儒，起於講堂之上，遊於鄉校之中，無嚴猛斷割以自裁，雖欲不迂緩不能得。（見藝文類聚五十二，御覽六百十三）

嘗試論之，中國自秦以下之政治，本爲儒、吏分行之政治，亦即法、教分行之政治。儒生之所長，在教化不在法制，在端拱而議，不在理煩勝劇。然漢高而上，宰相每起於州部，問文吏亦必於儒者（上句出韓非，下語見前漢何武傳）。儒吏雖分而不分，故可收互濟之美，治績之劭由此。宋明而下，儒生高踞上位，文吏沉淪下僚，然政事實任在下不在上，儒吏之分日顯，而政治之病象亦日甚。

嘗試論之，中國政治之不能不趨於尙法，此乃歷史環境所限，無可強避，而尙法之弊不至甚害者，則幸有儒學與之相調劑。大抵偏至、分裂與用違其宜則敗，如秦敗於偏至，東漢晚明敗於分裂，新朝變法與王安石之新政則敗於用違其宜。巨君、介甫皆儒生，出入諷議則有餘，操刀親割則不足。故眞有得於中國傳統政制之精意者，必崇獎儒術，使之出入諷議，端委揖攘於百僚之間，此乃政治理想之所寄。高山仰止，景行行止，雖不能至，心嚮往之。

凡使中國傳統政治之不陷於偏霸功利，而有長治久安之局者，厥惟儒家之功。而果爲大儒，亦必張其彀率，難進易退，寧使孳孳爲不可及，不肯枉道屈己，已試不驗，而失儒學傳統之尊嚴。故「德化」之政，特高懸以爲崇法治者一種精神上之消毒防腐劑而已。若在儒家積極之貢獻，則固在下不在上，在學校不在政府。

或者又曰：中國傳統政制既重法治，何以法家思想又不為國人所尊？曰：中國傳統政制之所重於法治者，此乃中國歷史環境所限，現實所需，並非淵源於法家。法家者，其先本出於儒，法之與儒，同為一種政治理想，同為對於現實政治有起衰救敝之功效，惟法家持論稍褊狹，不如儒家之圓宏。法治之敝，必為文勝，等因奉此，章規則例，紙片文書，塗飾虛華，此亦中國傳統政制重法不重人，尚文不尚實之流弊所極。法家則主為循名責實，此亦一種由文返質。又尚法治必陷於守舊，法典易趨凝固僵化，每不能與時代相協調，法家則主變舊而趨新。若管仲之於齊，吳起之於楚，商鞅之於秦，非無法而創法，乃因法而變法。而尚法治之國則必憚於變，故曰「利不百，不變法」，故儒家之於傳統制度常見為迂闊，而法家則見為刻急，蓋二者皆譏，中國傳統政制雖偏尚於法治，固非盡本之於法家。

或曰：儒、法兩家，其與中國傳統政制之關係，既得聞命矣，敢問道家。曰：道家思想之對中國傳統政制，有其補偏救弊之功用，猶之儒法兩家也。道家主清淨無為，蓋對尚法之治而主徹底之解放。故秦人尚法，則繼之以西漢初年之黃老無為；曹魏尚法，則繼之以西晉以下之清談放縱。中國傳統政制既為一尚法之治，乃不斷有道家思想躡其陰影。若以儒家為迂闊，法家為刻急，則道家又流於虛無，為文吏者，皆不能純取以為治。

嘗試論之，政治者，乃人羣最現實之活動，而儒、道、法三家，則皆爲一種理想，皆不能完全適合於現實，故中國不僅無純儒之政，乃亦無純道、純法之政。中國傳統政制之爲法治，此乃適於現實，而有不盡合於儒、道、法三家之理想者。然使中國現實政治不致困陷於現實而不能自拔，則亦惟此儒、道、法三家之功。儒家積極，導於先路；道家消極，清其後塵；法家則周於近衛，護翼前進。今若以「五權憲法」分配言之，誠使教育部、考試院付之儒家，司法、監察寄之法家，立法由乎道家，國民大會調和融會，治之一罏，而行政院則託之於文吏之手，則庶乎斟酌盡善，可以無大弊矣。

四

或者聞我言而大笑曰：異哉！子之論法治，乃異於時賢之所謂法治者。時賢所謂法治，乃主模效近代西方之憲政，子乃混淆名實，高談傳統，縱論儒、道、法三家，其實皆非今之所謂法治也。曰：誠如君譏。然謂中國傳統政制之有法治，不如近代西方憲政國家法治之精美，則饅頭不如麵包，絲綢不如毛呢，作揖不如握手，女士不如密斯，此既成爲一時之國是，廟冕今純，從衆可也。若謂中國傳統政制乃非法治，則無異謂饅頭非食品，絲綢非衣料，作揖非禮貌，女士非稱

謂，混淆名實，恐在彼不在此。

今試論中國傳統法治之所爲，乃異於近代西方憲政國家之法治者，則無亦曰西方之法治尚疏，而中國之法治則已密；西方之法治尚質，而中國之法治則已文；西方之法治，尚許人有度外之功名，而中國之法治，則已桎梏人之手足。明白言之，西方之法治，尚多留人治之餘地；而中國之法治，則已損及人治之範圍。其所爲不同者，大略論之，蓋如是。

時賢論東西文化，率主西方爲動的，而東方爲靜的。竊謂此意可以移言政制。蓋西方政制偏易於動進，而中國政制則偏宜於靜定。惟其求能動進，故尚人治；惟其求能靜定，故尚法治。人者動物，法則靜物也。聽於人則易變易進，聽於法則否，此亦雙方歷史環境所限。西方起於城市之邦，易於聽取市民之意見，一也。西方諸國分立，又率以商業立國，故其政治，對外尚重於對內，形勢變動，則貴能因應，此非保守法典，所能勝任愉快。中國既爲廣土衆民，聽於人則難，聽於法則易；聽於人則亂，聽於法則治，故常抑人而尊法。又爲大陸農國，居天下之廣居，有唯我獨尊之象，遂使其國家之政治，對內總重於對外，因此尊傳統，少變動，而法典傳襲，往往傳世歷久至數百年，雖有智者，不敢輕言變易。重於法則輕於人，故中國之偏尚法治，西方之偏尚人治，此亦現實所驅，大勢所趨，有不知其然而然者。

今若以此而論中山先生之五權憲法，則實亦一種法治偏勝於人治之制度。若以五權憲法較之並世英、美、法、蘇諸國之政制，則五權憲法之偏尙法治，而人治之分量絀於西方者，躍然可指而覩矣。此非中山先生之有意於如此，此正我所謂傳統文化潛力，國情現實，有以陰驅而潛持之，使有不知其然而然者在矣。

何以言中山先生之五權憲法爲法治偏勝於人治？曰：近世西方憲政國家之權重，則寄於國會，國會多數今日之所是則是之，國會多數明日之所非則非之。此英、美、法皆然。蘇維埃一黨中多數今日之所是則是之，一黨中多數明日之所非則非之，是亦猶之有國會矣。惟此之謂大經大法，然此實人治重於法治。何者？蓋西方憲政精意，在其聽於人不聽於法。人情變而法亦隨之。其法疏，則其人情易以舒，而其法易以變，此其所以爲動進之道。

今五權憲法國民代表資格之獲得，必先經國家之考試，此則被選舉人之變動性必較少。國民大會以外，又有監察院、立法院分其權任，則國民大會之所是非，其變動影響於國是者，亦隨而減矣。五權憲法之下雖可有政黨，然既有考試、監察、立法、司法諸權超乎政黨之外，則政黨多數之所是未必是，政黨多數之所非亦未必非矣。此種政制，其長在於靜定；其短在於動進，其偏倚在於聽之法者其常，而聽之人者其變。其較之西方之憲制，則西方疏而中國密，西方質而中國

文，仍無以大相違於雙方傳統之相異也。

五

然則中山先生之五權憲法，其利弊得失又如何？曰，我固已言之，世固無有利無弊之法，故徒聽之於法，則未有不弊。然徒聽之於人者，是亦一法，是亦不能無弊。善爲政者，貴能因其偏而矯之。西方長於動進，其人氣坦以舒，制法而不爲法所制，喜自由，尙獨立，其弊在奬爭而肇裂，故常相戒以守法。中國適於靜定，其人氣攝於法制，愛和平，大一統，然人之受制既久，則陰狡詐僞，惟求一脫於羈紲以爲快。故西方之惡偏於陽剛，而中國之惡則偏於陰柔，凡今政治上之病象，十九皆陰柔之惡。陰柔之惡由於法治之過密，天下盡爲法所桎梏，度外之功名，久矣不見於中土，故論政者必常主於法外之意，以爲調節。今國人方競尙西化，而好言法治，尙求尊法抑人，此之謂昧於名實，更復以法治救中國，是以水救水，以火救火，其溺益深，其焚益烈矣。法治乎？法治乎？我不知中國多少罪惡，將藉子名以滋。

或曰：若子言，則中山先生之五權憲法復爲非乎！曰：否！否！不然，非若此之謂也。中國政治之不能不偏於法治，此乃國情現實，此乃文化傳統，有不知其然而然者，中山先生五權憲法

之斟酌古今中外而得其宜者正在此。今日之急務，在乎心知其意，用我之長，避我之短，此固非非薄國情，高談西化者之所與知。蓋五權憲法其長已在法治，補偏救弊，則貴疏不貴密，重質不重文。而今日國人之言法治，若惟恐法之不密，文之不備；法密矣，文備矣，桎梏人者既極，人之心智終不爲法縛，終不爲文溺，必旁邪軼出，桀驁以自喜。莊子有言：

> 伯樂之治馬，燒之剔之，刻之雒之，連之以羈馽，編之以皁棧，馬之死者十二三矣。飢之渴之，馳之驟之，整之齊之，前有橛飾之患，而後有鞭筴之威，而馬之死者已過半矣。夫加之以衡扼，齊之以月題，而馬知介倪，闉扼鷙曼，詭銜竊轡，是伯樂之罪也。（馬蹄）

民初國民黨人高談制憲，其自居皆伯樂也，其時則以袁世凱爲馬。今日國人力爭憲政，又皆自居爲伯樂，其心中亦各各有一馬，曷不誦莊生之文而知所謙退乎？

然則如何而可！曰：中山先生五權憲法之精義，既由傳統文化而得，其長處既在適合國情，故欲運用五權憲法，有以防弊救偏，而又能發揮而光大之。此非於傳統文化之得失，國情現實之長短，深知而灼見之，而徒皮傅遺教，掎摭西制，此必斷斷乎不克勝任矣。試嘗論之，欲求民氣

發舒，助長其陽剛之美，消散其陰柔之惡，而又不陷於啟爭端召分裂，則莫如宏獎儒術，尊崇師道，教育獨立，講學自由，又於考試院與國民大會多方羅致耆賢碩德，而尤要者在於伸道統於政統之上。欲求法治之不爲桎梏，人得自竭其才性，而度外之功名庶以儻見，則莫如師道家，守之以清淨無爲，運之以寬簡不苛，法貴疏不貴密，國有利器，不以示人，立法忌有對象，而無餘地，元首貴淵默，庶政貴質樸，此皆非徒法所能冀，而立法者必將心知其意，庶有以神化而默運之也。欲求法制之不流爲具文，則莫如用法家，循名責實，信賞必罰，而以司法、監察兩院，握其樞紐，如是則雖不能遽脫於法治之成局，要亦不深陷於法治之窞穽耳。

六

或曰：「子之辨則盡聞之矣，抑今日國人之所爭，固不在人治之與法治。蓋所謂法治者，有一要義焉，即全國人民皆當於法律之下平等，皆當受法律同樣之待遇，無貴賤，無上下，此固近世西方法治國家之特色，而爲我傳統文化之所缺。抑且若於今日之國情，有其扞格而難通者，不知子將何說以處此？」曰：善哉問，抑鄙陋之見，則仍謂此與人治法治之辨有關。孟子曰：「徒法不能以自行」，夫法者死物也，人創之而人守之，故若惟法之爲尊，則必有司法者轉得逃於法之外

矣。今若尊人勝於尊法，人之所是則是之，人之所非則非之，國人皆曰可賞則賞之，國人皆曰可殺則殺之，而不問固有其法否，則司法者自亦無所逃於法之外。非無所逃於法之外，乃無所逃於人情之外也。彼英、法之君主，皆有登斷頭台而受國民審判斬決者，試問彼二國者，本先有此等法否耶？本先無此法，特以國人皆曰可殺則殺之，而卒亦不聞有非之者，是從人而不從法，因人以創法，不因法以抑人，我則謂此曰「人治之偏勝於法治」。蓋西土本尚人，生殺予奪一惟之，或操在上，激而生變，則轉操在下。

今國人所致羨於彼邦之所謂法治精神者，在彼固非一朝一夕之所致。彼常使夫人情伸於法律之上，故轉使人人奉法守法而不敢犯，非畏法也，乃畏人也。若人之不可畏，則法之不足畏，久矣夫！盡人而知矣。然此可以行之於當日之英、法，乃不幸而不可行於我往古之漢、唐與宋、明。何以故？漢、唐、宋、明大國廣土，民眾公意難以一致，若使長安、開封、燕京之民眾，亦效當日英、法人之所為，奮起而尸其帝王於朝宁，旬月之間，全國可以大亂。英、法小國寡民，其亂易定亦易起，中國廣土眾民，其亂難平亦難起。國之人懲於大亂之難平，乃不得不忍小忿，而亂亦難起矣。懷挾白刃於官廷朝宁之間者，則國人群斥之曰大逆不道。此不徒帝王為其私而斥之，國之人相與而斥之。故帝王雖失德，民情終抑而勿揚，抑之至於不可抑，乃始爆發而終於成

大亂，此誠中國歷史環境之所限，乃常使抑人情以伸法律。

夫法律可以治常，不可以治變，司法者何所不可至以自便其私乎？古之訓有之曰：「大畏民志」，乃不曰大畏民情。夫民志雖可畏，然非中上之姿則不知也。民藏其志而不敢肆其情，此自大邦眾民之所不得已，非曰生於此華夏之土者，乃皆奴隸其性，犬羊其德，並自由平等而不之知，必有待於西化之東播，而後乃始聞夫法治之精義也。

中土之聖哲，亦有懍於此之爲弊者，故乃倡爲「禮治」之說，曰「法以治小人，禮以治君子」，「法以制已然，禮以防未然」。夫使居君子之位而不幸蹈已然之罪，乃有不獲伸於法者，此亦自有其形格勢禁。孟子曰：「聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」乃後世弒君尙易，誅一夫轉難，明夫此，乃可以談國史之演變，乃可以與論夫傳統文化得失是非之所在，乃可以針對現實國情而謀所以補偏而救弊。

善謀國者，正當常伸人情於法度之外，正當寬其憲章，簡其政令，常使人情大有所游，而勿爲之桎梏，而豈悁悁焉效管、商、申、韓之陳說，以必行我法爲快意乎？夫通燕者，或南其轅，或北其轍，亦曰視我之所在地以求達夫我所欲至。今使遼人而效吳客，必以北轍爲至燕之途，斯有愈行愈遠而已，寧復有至理哉？國人模效西化而言法治，得毋類此。故曰此仍是一「人治」

「法治」偏輕偏重之辨也。

（民國三十四年九月東方雜誌四十一卷十七期）



八　變更省區制度私議

一

行省制度，在中國並無深遠歷史。其創興在元代，而明清因襲之。此項制度之用意，並不在便於地方政治之推進，而特在利於中央勢力之統轄。

元人所謂「行中書省」，乃是一個活動的中書省，即最高中樞機關之分化。其意惟恐一個中樞機關，不足控馭此廣土眾民，乃為此變相的封建，形成一種分區宰御制，專為蒙古人狹義的部族政權而創設。明太祖初起，承襲未改。但不久即取消行中書省，而代以「布政使」為各省行政長官，此不失為一種比較合理的改革。惜未將元人行省分區詳細改正，而以後又絡續於布政使上增設「巡撫」「總督」，依然與元人之行中書省相去無幾。

清代同爲一種狹義的部族政權，他們更有意利用行省制。各行省督撫，大體多屬滿人，（此與蒙古一例。）用漢人乃其不得已。乾隆全盛時，全國督撫，幾乎盡屬滿人，漢人則寥寥可數。洪楊起事，滿洲疆吏無不僨事，乃不得不起用漢人。然到晚清末葉，全國督撫，又依然是滿人爲多。就督撫之名義論，已顯然爲一種軍事統治，而同時督撫又兼中央「都御史」的官銜。可見行省制用意在中央監臨地方，並不爲地方本身着想。

二

進一步言之。行省制度，雖說是一種中央監臨地方的制度，卻只是一種變相的封建，只是分區宰御，非中央集權。若各地方政治，能在統一的中央政府下順利推進，各地均得欣欣向榮，地方政權絕不致忽然反抗中央。因此漢唐盛時，亦並無定要集權中央之用心。漢之「州牧」，起於東漢之末葉。唐之「藩鎭」，由於黷武開邊而起。宋代懲於唐中葉以下之藩鎭割據，始刻意謀爲中央集權。然宋代之中央集權，亦並不與此後行省制相似。「行省制」既不利於地方自治，又不利於中央集權，乃是橫梗在中央與地方之間。易於引起尾大不掉的一制度。清末督撫，乃至民十七以前之各省督軍，事例昭然，不煩詳論。

更進一步言之。行省制雖說其用意在「分區宰御」，而亦並不利於宰御。總督巡撫，在名義上，顯屬軍事統治之性質，而每一行省，實際上則並不能自成一軍事單位，爲中央對外禦寇，對內弭亂。元人分省建置，似有意全變唐宋分「道」之舊。每一行省，在地形上，均不能自保自全。各省州縣錯隸，險要全失。往往一府一縣可以震動全省，而一省可以震動全國。因此明代「經略」，或至七鎮，「總督」總理或至八省七省五省。顯見省區並不即成一軍區。清代有大兵役，必特簡經略大臣參贊大臣，督撫不過承號令，備策應。川、楚、陝教匪以及洪楊之變，反而在省區制的弱點下得勢。曾、左、胡、李削平洪楊，因於其有權節制數省，又能自相協調，故得成事。就最近事例言。如稍前之清共，與當前之抗日，亦均不能以一行省爲一軍區，仗之對外禦寇，對內弭亂。因此行省制在平時足以阻礙地方政治之推進，在變時亦不足以保障地方獨立之安全。

至論經濟、物產、民情、風俗各面，現前行省分區，亦並不能眞有一客觀界劃與之相應。民國以來的行省長官，尤其如最近的「省委員制」，其性質顯又與元、明、清三代的行省長官不同。殆已變爲地方行政長官之領袖，而非中央機關之派出所。省行政長官之性質，不是中央委來監察或駕馭地方，而爲一地方行政之最高機關。此乃時代政治意識之進步。但在此轉變下，

亦有流弊。因省分區過於龐大，對中央言，雙方行政權限往往不易劃分明晰。舉最淺顯例言之，如一省可以在其境內自造一條鐵路，或自設一個大學。

民初曾有主聯省自治，以及各省議會自制省憲等活動，正因省區劃分過大，因此時有使其從中央看來好像易於侵犯中央的職權之嫌疑。同時對地方言，亦因省區過於龐大，一個省政府，統轄幾十個縣政府，省縣規模，大小懸殊，因此使省政府高高在上，不易實做地方上親民的長官，而另有使他在地方上看儼如一個小中央的嫌疑。省機關處在此兩種嫌疑之下，縱有好長官，亦不易有好成績。正因行省分區，本不為推行地方政務而設；現在借以推行地方政務，自有許多窒礙。

三

中國目前的建國工作，其前程有兩個必須達到的任務。第一是「完成中央統一」，又一是「完成地方自治」。此兩工作，應同時並進，同時完成。而亦可以同時並進，同時完成者。其主要機栝，則在必先修改現在的行省分區制。

大體言之，當將現行省區，分劃縮小，略如漢之郡，唐之州，或如清代乃至民初之道區制。

把現在每一行省劃分為四五省六七省不等，一省大率統縣最少不少過六七縣，（此就邊區新設省分而言），最多亦不能超過二十縣。全國共達百數十省乃至二百省。名稱則仍為「省」，而不稱為郡、州、道，因省名已為一般社會所習用。二則此項制度之改革，乃在提高地方行政機能，使其切實活潑加強，而非減抑地方政權。新的行省長官，其地位待遇，亦應與舊行省長官一律。此種新省機關，應採用「長官制」，不採用委員制。如是則一個新的行省長官在其所轄境內，庶可獨立展布，亦使獨立負責。附屬於省機關之教育、財政、建設、公安各項，則設局不設廳，而總成於省長。

現行的省委員制，一省每每有七八委員。若使此七八委員，各自獨立擔當一方面，以同樣的人選，而無現在臃腫牽綴推卸躲閃之弊，當更能盡其效。

在新省區下的縣長官，其地位待遇亦當同樣提高。在省縣的聯繫上，一省所轄最多不過二十縣，省縣規模地位不致懸絕。情誼易通，意氣易洽。縣長官的地位，在精神上亦同樣如在物質上牽連而提高。一縣長官，亦使獨立負責，獨立展布。附屬於縣機關的教育、財政、建設、公安各項，則設科不設局。

同時在縣省長官獨立負責獨立展布之旁面，賡續推行縣議會與省議會。縣議員選舉法此暫不

論。每縣議員在二十人左右，由各縣推選至少一人至多兩人爲省議員，則省議員至多不超過四十人。而省議會的職權，因省區縮小，易於與中央劃分，不致衝突。而省縣長官之旁有省縣議會之監督，亦使能者易於見功，不肖者難於逃罪。而地方自治之實，漸可期望。若眞求切實活潑加強推行地方政務，則縮小省區之後，將依然覺得省單位之大。

就中央論之，省區縮小，牽涉到幾省以上的事務，自然劃歸中央，而中央各部亦可切實負責切實發展。中央對各新省，則以現行監察使制度盡其督促監視之責。略如漢之刺史與唐之觀察使。而地方則由各新省的省議會，再各選至少一人至多兩人之國會議員，以表達地方意旨監督中央政務。如是則地方與中央可以活潑連成一氣。一面是中央明白交付地方以自由推行政務之權，一面即是中央向地方取得統一集中之權。故說「地方自治」與「中央統一」可以同時辦到，其機栝只在將現行省區略略修改。

四

一種制度之推行，其最要前提，還在與當時實際人事相和洽。並不能抹殺人事，空立制度。尤其當前是抗戰艱難的時期，一切政制，惟求減少人事摩擦，增進軍事便利爲第一義。上述意

見，僅就理論上空洞陳說，以備政府之參考，同時引起社會之注意與討論，為將來改進一種準備。筆者於目前實際政況，昧無所知，不敢謂此種意見，即速便可推行。惟仍就淺識推想，則覺此項改進，即在當前，亦未嘗無斟酌試行之可能。

試先舉目前處於抗戰前線之各省區而論。如豫、鄂、皖、贛、湘、粵諸省，或則省會已淪陷，或則省疆已不完全。而以適當前線之故，其各縣各地工作之艱鉅煩雜，當十百倍於平時，至於關涉軍事者，則現在的省委會並不能勝任負擔，而早已別歸軍區長官統一支配。然則若在此時，將原有省委會分散，遴派各省委或另再挑用相當人才分區負責。如湖北省即可分為「襄樊」新省、「荊沙」新省等，每一新省長各就其所轄地區下之十餘縣切實聯絡，分頭進行工作。一面受中央指導，一面就近暫聽軍區長官節制。務求軍事民事緊密打成一片，而使每一人選各得切實活潑加強其政務上之貢獻，則似乎此項意見，便可推行於現處前線之各省區。

又次就已淪陷各省區而論。目下中央依舊委派該各省長官在敵人後方工作，其為艱鉅，較之在前線各省區，當更過之。又因重要交通據點及路線，大半為敵人佔去，因此一省機關，要求其能對所轄全省指揮靈活，殊難做到。至論軍事方面，亦早已有軍區長官負責，或即以原委省主席擔任軍事，則對他項民事，勢難兼顧。且如蘇北徐海一帶，其形勢上之聯絡，與魯南豫東之關係

轉深，與同省江南之關係轉淺。而同樣江蘇京滬一帶，與浙西皖南之關係轉深，而與同省之江北關係轉淺。設若廢去舊省制，使各新省區可以在敵人後方便利單獨活動，亦可更活潑的相互聯絡，而各受該後方軍區長官之節制，尤較現行省區制似更近實際。

最後請更就在後方幾個完全省區而論。其工作之艱鉅，超過平常之倍數，凡在後方之人士，皆已目覩。且各省區情形，亦各有變動。即如四川一省，重慶已為中央政府所在地，西康又正在建新省之進程中。大勢所逼，本不能一照舊況。而且目下後方各省主席，幾乎全已別受中央更艱鉅更重大的抗戰任務，如集團軍司令等。為各省主席之節勞專神起見，為各省委員之加緊工作起見，若照上述意見，分區負責，亦未始不可次第斟酌試行。

至於新省區推行後之省縣長官，尤其是縣長官，如何妙選人才，以煥然一新全國之視聽，而振作民氣，以切實加緊與軍事之聯絡，而博最後之勝利，此則全屬制度改革後之人事問題，不在本文討論之列。

（民國二十八年四月三十日重慶大公報星期論文）

政學私言　下卷

一　中國傳統政治與儒家思想

一

一國家一民族之政治，乃其國家民族全部文化一方面之表現，抑且爲極重要而又不可分割之一面。苟非其國家民族傳統文化可以全部推翻徹底改造，否則其傳統政治之理論與精神，勢必仍有存在之價值。

我國自辛亥革命前後，一輩淺薄躁進者流，誤解革命眞義，妄謂中國傳統政治全無是處，盛誇西國政法，謂中西政治之不同，乃一種文野明暗之分，不啻如霄壤之懸絕。彼輩既對傳統政治一意蔑棄，勢必枝蔓牽引及於國家民族傳統文化之全部。於是有「打倒孔家店」、「廢止漢字」、

「全盤西化」諸口號，相隨俱起。然使其國家民族數千年傳統文化，果能快意毀滅，掃地無存，則國家民族之政治事業亦將何所憑依而建樹？辛亥以來之政論，先猶限於一院制、兩院制；總統制、內閣制；中央集權、地方分權諸問題，大率不外美國、法國之兩派。及第一次歐洲大戰以後，西方政情劇變，銅山西崩，洛鐘東應，國內政治理論，亦軒波時起。於共和政體外，有別唱法西斯「獨裁」與蘇維埃「共產」之說者。於是主英、美政體之外，又別有主德意與主蘇聯政體之兩派，不僅見之言論，抑且發之行動。並至於刦脅屠殺，不恤賭國命以爭必勝。

夫流血革命，亦人類社會進步中所不免。然使一國家民族之政治精神與其理論，乃全部汲源仰流於外邦異族，其自身僅如一生氣已絕之殭屍，有待於借導外魂，使之復起。今日之爭論，則僅在於將借誰氏之魂而已。俗語有借屍還魂，今日之中國，則爲借魂起屍。一旦此屍復起，體面猶是，中情全非，其家屬親愛，殆將向之痛哭不止，況其人生機實尙健，而故意扼吭塞頸，自使氣絕，而妄覬引來一不可知之外魂，以一新其生命，則不謂之極人事之狂妄不可矣。

二

夫政治自有生命，自有淵源，非可貌襲而取。今之言政制者，或擁英美，或袒德意，或護蘇

聯，誠各言之成理，持之有故。然此皆依傍門戶，如僕隸之各隨其主，桀犬吠堯，未必桀是而堯非，若能超然遠觀，則泰西政制，顯屬同根，苟非斬其條肄，亦將昧其本榦。

近人言政，盛誇西洋「德謨克拉西」。「德謨克拉西」遠源，當溯自希臘之城邦。此實一種小國寡民之政制。希臘東西一百八十哩，南北二百五十哩，然當雅典戰勝波斯後（前四七八—四三〇）主宰狄羅 Delus 同盟，所統市府多及兩百。希臘當時一國家，實不過一城市，附以一片海岸及港口，又一帶平原環繞，點綴以數個村落而已。此一城可以窺見他一城之城砦山脈海港，而各自爲一國。距城十五哩以外，即往往稱異國焉。每城居民以千計，最大者不及二十三十萬人，猶不能以平等相與。其得預聞城中政事者稱市民，亦稱公民。雅典最盛時，自由公民九萬人，奴隸三十六萬五千人，非全權公民四萬五千人。或謂雅典以市民二萬而擁有奴隸四十萬，科林斯 Corinth 以市民五千而擁有奴隸四十六萬。當波斯戰爭時，斯巴達公民僅一萬，戰勝雅典後，財富集中，漸趨腐化，貧者失其資格，公民遞減至二千，逮後不到千五百人，而其勢遂衰。而斯巴達農奴有二十萬，其他臣民亦十二萬，蓋不啻以一制十也。近世好舉美國林肯總統民有、民治、民享三語，以爲乃民主政治之極則。然若衡以希臘當時實況，則民主乃指市民言，不主居民言，政治屬此少數市民所組成，亦爲此少數市民而營謀，而其勢亦終於不能擴。依柏拉圖所

擬議，一國公民，僅可在一千乃至五千零四十人之間，亞里斯多德則謂適宜於民主國家之全體公民，必在一個講演者之聲音所能傳達之範圍以內，此實爲歐洲民主政體一個最早之剪影。

羅馬建國，遙爲恢宏，然羅馬乃以一核心征服其四圍。就其核心言，則依然希臘一市府也。羅馬乃以古希臘城邦爲主體，而外罩一帝國之長袍。羅馬建國亦猶希臘，非以全部居民建設之，乃由全部公民建設之。其被征服各地之居民，並不能爲羅馬之公民，僅爲羅馬帝國之臣僕俘虜，以待羅馬公民之宰制與剝削。全意大利公民最盛時曾達五十萬人，而所謂公民者，其間亦不平等。有貴族、有騎士、有平民，復有所謂新自由民則奴隸之得脫籍而解放者。羅馬富人有畜奴一萬二萬者，羅馬人畜三奴爲窮人矣。羅馬以戰立國，有戰神廟，出戰則開廟而祭。其戰神廟之廟門，乃常開不閉。共和五百年間，神廟僅閉門一次，閉亦僅數年間。羅馬既以軍力征服各地，乃有稅吏團承包各征服地之稅收，銀貨聚斂集中於羅馬，復有銀行家貸之四出，仍以放債收息於各地。

泰西政治，遠溯不出希臘、羅馬兩型。此兩型者，有一共同之特徵，即是皆以一小範圍爲中心而向外發射。希臘以商貨貿易，羅馬濟之以軍隊。而此小範圍中心，又自有其中心爲之主宰，此即所謂「民主政治」，故民主政治實以「個人主義」之權利思想爲出發點。所謂民有、民治、民

享，即若干個人共有此種權利，因共同管理之，爲此共同體謀樂利，無他義也。此種政治，換辭言之，實一種強凌弱（以一中心征服四圍爲殖民地），富欺貧（富者爲公民，貧者爲奴隸），衆暴寡（政治取決於會議，以多數壓制少數）之政治。其政治理論之最後根源，既爲一種「個人主義」，故政治事業亦不啻爲各個人各以其自身力量營謀自身福利之一種活動。行之而弊，則不免於少數壓多數。行之而利，亦不過爲多數壓少數。此項政治之最大缺點，乃在並無一種著眼於人類大羣全體之精神。故面對此種政治而起者，常不免有兩大衝突，對外則有「民族之爭」，對內則有「階級之爭」。再換辭言之，此種政治常含有一種「對抗性」與「征服性」，而絕少教育與感化之意味。因此「民族」與「階級」間之鏬縫，常愈演愈深，而終不免於破裂。

羅馬帝國覆亡，耶穌教會之勢力，乘之而起，扶搖直上，如日中天。耶教教義，超階級，超民族，正與希臘、羅馬政治截然異趣。雖謂歐洲中古時期之耶教勢力，即爲希臘、羅馬傳統政策之反動可也。然耶教教義終亦與希臘、羅馬政治沆瀣一氣，相織互染以共成近世歐洲文化之大源者，則亦有故。蓋耶教教義有與希臘、羅馬傳統精神至相密切至相類似之一點，即其亦帶有極濃厚的個人主義之色彩（此層待另篇詳論）。然耶教教義，雖足以補償古希臘、羅馬狹窄的民族階級局部權利之缺點，而耶教之終極精神，則在天上，不在地下，宗教上來世之祈求，不能代替政

治上現實之活動。故中古時期之耶教，雖熾盛一世，亦並不能爲歐洲傳統政治闢一新境。於是遂有所謂神聖羅馬帝國之形成，其帝國之皇帝與羅馬教皇異源同流，平分江漢。一主俗事，一掌教義。歐洲中古時代政教之判分，正足證明歐洲傳統政治之缺陷。蓋卑之無甚高論，政治聯權僅止於掌管處理分配，而教化指導之責，不得不仰賴於教會。然教會既主天國，主出世，其預聞俗世政事，即已不啻爲教會之墮落。而當時所謂神聖羅馬帝國者，究其實不過古羅馬龐大軀殼之遺蛻，既無若羅馬之軍隊與法律爲之統制，如霧如影，有其相像，無其實體。寖假有教會益失勢，天國來世之崇嚮，不能常此羈縻久靜欲動之人心。一旦新城市興起，海上商業復甦，古代之文藝再生，而爲歐洲中古教堂幾百年所牢籠之人心遂奔軼絕塵而去，於是「民族國家」與「民主政治」之創建，遂爲歐洲近古史開始兩大主潮。其政治理論之最高標準，曰自由，曰平等，曰人權，曰憲法，曰民意，曰多數，然試究其實，亦不過古希臘羅馬城邦中心政治之一種擴大的變相而已。故民族國家之建立，同時即引起民族間相互之衝突。民主政治之提倡，同時即引起社會各階級相互之鬥爭。近世歐洲政治之波譎雲詭，以是觀之，如亂絲在躡，無不有緒；如燃犀爲照，無不有迹矣。

三

盧梭民約論，爲近世民治思想之宗主。盧氏生於瑞士之日內瓦，時爲瑞士一小省，其最高行政機關，即爲全體公民大會，與古希臘雅典無異。盧氏民約論序言極稱之，自謂生而爲一自由國之公民，又謂每沉思及於政府組織，便不覺樂自心生，因彼愈覺其祖國之可愛。此爲近世歐洲民治思想導源古希臘小國寡民城邦政體之顯證。然論近世歐洲民主政體之楷模，則在英不在法。(註一)而英國憲政創建，固常以理論隨事實，不以事實隨理論者。試一瀏覽英倫七百年憲政進展大體，則明是一階級勢力之鬥爭消長史。上下二院之對立，保守、自由兩黨之並峙，此皆以代表其背後之階級權利而存在。試推廣而看歐洲各國之政黨，其背後亦幾無不代表各種階級之權利。凡曰保守黨、復辟黨云云，則必代表王室僧侶貴族之特權。凡曰民主黨、立憲黨、自由黨云云，則必代表中產階級職業知識者之利益。凡曰社會黨、激進黨、勞工黨云云，則必代表無產階級下層民眾之呼號。其間雖有出入，大體如此。其有政黨而不代表階級利益者，則必代表民族界線。如前奧匈帝國各政黨，有代表日耳曼民族、匈牙利民族、斯拉夫民族之分。而斯拉夫民族中復有代表波蘭人、捷克人種種之界線。今試設想一旦各階級各民族間之疆界幸獲剷除，則政黨精神即

不存在。政黨不存在，則七百年來演進所成之英倫憲政爲舉世所豔稱者，亦即失其柱石，無可撐架。然則歐洲民主政治之最高境界，亦不過在各階級各民族權利相爭之局面下求得彌縫，勿至破裂，而猶往往不可能。如北美殖民地之革命，即一種階級鬥爭之破裂；愛爾蘭之屢興叛亂，屢謀獨立，即一種民族鬥爭，雖未達十分之破裂，而亦未臻十分之融和。然則人類固不能有一超階級、超民族之較高原則以爲指導督率之方向乎？曰此在歐洲宗教則有之，政治則否。宗教既偏於出世，不足以降伏跳盪之人心，而政治又僅止於民治、民有、民享，以個人主義之樂利觀念爲主臬，則宜乎歐洲「階級」「民族」之爭，終相尋於無已矣。

稱論歐洲民主政治者，必舉英、法。欲明英、法政體淵源，當上溯古希臘之城邦政治。而英、法國體，則遠承羅馬帝國之統緒。帝國特徵，在於征服。所謂民主政治者，僅適用於其核心之主體，其外圍之征服地，則平等、自由、博愛之說皆無當。如英之於印度，法之於安南。此以供其宰制剝削，而非所語於共有、共治、共享。究極言之，苟以希臘城邦政治之精神爲核心，其勢不能不有羅馬帝國之規模以爲之外圍。希臘城市文化有二大支撐點，其內包者曰奴隸，其外延者曰商業。奴隸來源有竭，羅馬人濟之以俘虜，近代歐洲代之以機器。（註二）商業之推進與保護，則古羅馬與近代歐洲皆以軍事之征服與佔領盡其職。古希臘人大率一人畜五奴，今日機械文

明發達之美國，則一人畜無血肉之奴五十，英國亦得二十。內包外延，相引並長，中心蓄力愈厚，向外放射愈遠。然自世界殖民地大體爲英、法宰制分割，已無餘賸，而別有新民族國家崛起，新中心蓄力形成，則其向外發射，勢必侵入英、法舊有輻線，而衝突乃不免。此則英、德對峙所以爲造成最近兩次大戰爭之主因也。

德、意新興，其民主憲政之成績，本較英、法爲落後，而帝俄尤以專制黑暗稱。自第一次歐洲大戰後，之三國者，乃各以其嶄然的新政體震驚一世。德、意之獨裁，蘇俄之共產，疑若與英、法民主政體，截然兩途，而其實不然。德、意獨裁，仍不過民族鬥爭過程中一姿態；蘇俄共產，仍不過階級鬥爭過程中一步調而已。若使易地以處，德、意肆其大欲，而宰制世界一切殖民地，居於國際最高領導地位，對外既無顧忌，對內即生破裂。德、意民衆亦復以個人樂利爲出發，不幸而強敵在前，不得不協以相處。歐洲政治本一權利爭論角逐之場，若以一國家譬之一政黨，以全歐洲譬之一大國會，則德、意乃一民族政黨而非階級政黨。愛爾蘭議員之出席於英國國會，彼輩自成一民族政黨，而與英國議員之分保守、自由黨者不同。然使愛爾蘭一旦完全脫離英倫，獨立自主，其國會中政黨，必代表階級不再代表民族無疑矣。故知德、意獨裁，必非其國人內心所要求之終極政體，而不過爲民族鬥爭中一過程。至於蘇俄，若使工商實業亦得早如英、德

諸國之發達，中產階級握有不可動搖的地位，則蘇俄政治不效英即效德。今蘇俄國內中產勢力既未形成，王室貴族一旦推翻，自然走向無產階級專政。又其在全歐諸大民族中，蘇俄工商業獨爲落後，蘇俄獨爲一無產階級的民族。然則蘇俄之高呼無產階級專政者，其針鋒相對處，乃在國外而非國內。蘇俄之共產主義，雖其外貌（從向內看）儼然一代表階級的政黨，而其底裏（從向外看）亦仍是一代表民族的政黨。若使蘇俄積極造產之狂熱，得遂其願，使蘇俄一旦操握世界經濟金融之大權，其民眾決不甘常爲無產之勞工，抑且未必願爲世界他民族之無產勞工宣傳共產主義，又斷斷然矣。故若揭破政治上國內與國際之煙幕而透視其實際，則蘇聯之與德、意，其貌異，其情實同。而此三國之與英、法，其貌異，其情亦同。歐洲傳統政治之血液中，本含有階級鬥爭與民族鬥爭兩大毒菌。此遠自古希臘城市文化以來，蓋不啻即其血液中主要一元素，而莫可清除。惟有耶教教義，超階級，超民族，歐人資取以爲解消之方，而宗教政治世間出世之隔閡，終無以渾成一片，遂若一落世間相，即不免有民族階級權利之對立，此爲歐洲傳統政治癥結所在。其病害之褋著，一見於古希臘之衰亡，再見於羅馬帝國之崩潰，三見於今日歐陸之大戰爭而尚莫知其所屆。至於所謂中古時期之黑暗，此則可無論。

四

今日國人所醉心低首之歐洲政治，就實論之如上列。試返而觀吾國家民族數千年來所傳統獨擅之政制爲何如。若就大體較量，吾傳統政治有與西方截然不同者兩大端：

一曰吾國自古政體，開始即形成一種廣土衆民大一統的局面，與希臘市府之小國寡民制不同。而吾所謂大一統者，乃由國家整部全體凝合而形成一中心，與羅馬帝國之由一中心放射而展擴及於四圍者又不同。故羅馬帝國之創建，由於「向外征服」，而漢唐政府之完成，由於「向心凝聚」。此中西之不同一。（註三）

二曰吾國自古政治，即抱有一超階級超民族的理想，即抱有一對人類全體大羣盡教導督率之責任。故政術、人心、天道，往往合一言之，政治在能「上本天道，下符人心」。而所謂人心者，不以小己個我之樂利爲心，而以大羣全體文化進向之大道爲心。此即所謂天道。非本天道，即不符人心。故王者爲衆心所歸往，而又曰「內聖外王」。蓋吾國自古政治，即已兼盡宗教教育之任。故西國政教兩剖，有政治不可無宗教。中國則政教一治，政治即已盡宗教之職能。此又中西之不同二。

西人論中國政制，每目之曰專制，國人崇信西土，亦以專制自鄙。尋其說不外兩義。一則中國有王統，常數百年不絕。二則中國無代表民意之機關，如國會議員政黨憲法皆缺如。然皇帝所以象徵一國之有元首，數百年王室傳統緜亘不輟，此乃政局穩定之兆，所謂長治久安，未必即專制。言憲政必推英國，英國王室統緒至今未斬，則政府有王室不爲病。若論代表民意機關，則中國傳統政制本與西方異趣。西國政府如一商舖，商舖經理特爲店主經營業務，經理之黜陟及其設施營爲，凡一舖之股東皆有權過問。中國政府如一學校，學校師傅對其子弟負教誨護導之責，而師傅之所以爲教誨護導者，則不能轉聽命於子弟。故國君之最大責任在爲天下得人，必使賢者在位，能者在職，而賢能之識拔，非必民意所能勝。故於兩漢有察舉，而察舉之任委之地方之長吏。魏、晉、南北朝有九品中正，而中正之選限於中朝之高位，隋、唐以下迄於清季有科舉考試，而考試之權亦操之在上。

今若謂中國政體爲專制，試問此巍然一王孤懸孑寄於廣土眾民之上，將如何而專制之？若爲與宗親近戚專制之，則自秦以下諸王室之宗親近戚例不得預政事。若謂擁強兵悍卒而專制之，則自唐以前之軍隊，皆由國民義務充役，不私豢於王家。自宋以下，軍隊雖出招募，而政府別有管軍之部，亦不由王室統領。若爲與官僚羣吏專制之，則此官僚羣吏之察舉、考試、進退、黜陟，

在政府又自有主者，非帝王私意所能指揮。然則此孤懸孑寄之皇帝，終以何道而得專制？蓋中國帝王本以民眾信託而居高位，故曰「天生民而立之君」，又曰「作之君，作之師」。君師合一，爲君者宜爲賢聖傑出之人才，而天下之大非可獨治，故物色羣賢而相與共治之。若依盧梭民約論，謂西國政治權之理論來源爲由於民眾之契約，則中國傳統政權之理論來源乃在民眾之信託。若目西國政權謂「契約政權」，則中國政權乃一種「信託政權」。西人亦自有所信託，其所信託者在教會不在政府。

然則中國政府豈即等於西國之教會乎？曰是又不然。西國教會所率導嚮往者在「出世」，而中國政府之責任則即在「世間」。故曰：「天視自我民視，天聽自我民聽。」西國教會之歸極曰上帝、曰天國，而中國政府之歸極則仍在此茫茫禹迹中之廣大民眾。故西國於宗教外不得不別有政治，而中國於政治外卻可以不復需宗教。

五

然若爲之君者未必賢，又所謂物色羣才以共治天下者，其羣才之陶鑄培養又如之何？曰此胥賴於「教」。無君無臣，無不待於教，中國政治之終極責任在教，中國政治之基礎條件，亦在

教。故學校與教育，其地位意義，常在政府行政之上。西土中世教育權，操諸教會，輓近世民族國家崛起，中產新興階級，常欲奪貴族僧侶之特權，於是政府乃與教會爭學校；自代表無產階級之政黨漸盛，於是乃向政府爭教育之普及。教育既主持於政府，亦仍不免爲民族鬥爭階級鬥爭之利器。中國傳統教育，常主於超民族超階級而爲人類全體大羣文化進向闢康莊示坦途，而政府亦受其指導。任其職者，則爲「士」，自孔子以來謂之「儒家」。故欲明中國傳統政治之理論與精神，必先從事於儒家思想之探究。

近人既目中國傳統政治爲專制，因疑儒家思想導獎君權，此亦無據之說相引而起，無足深怪。若謂儒家思想導獎君權，則毋寧謂是提倡臣權爲更得。蓋儒家思想之在政治，重心在臣不在君，臣之領袖曰相。孔子曰；「我久矣不復夢見周公」，周公即相權之代表。孟子盛稱伊尹、子思，伊尹得君行道，子思則否，要皆其君之所不得臣，故儒家論君道則主無爲。（註四）孔子曰，「北辰居其所而衆星拱之」。故儒家極推堯、舜，堯以不得舜爲己憂，舜以不得禹爲己憂，既得其臣，則無爲而自治。故曰「共己正南面而已矣」。然大舜先爲臣，後爲君，尚非無爲之極則。故論語尤推堯，曰「大哉堯之爲君，惟天爲大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。」

古者稱天而治，掌天道者在巫史，爲君者即憑巫史以爲治。儒家之學興，明天道者歸於大

儒，爲君者乃亦憑儒以爲治。孔子曰：「文王既沒，道不在茲乎。天之將喪斯文也，後死者不得預於斯文也。天之未喪斯文也，捨我其誰哉。」君權源於天，天道存乎臣。此臣者，即孟子之所謂師，亦荀子之所謂大儒。故儒家興，則巫史失其尊嚴。宗教之權日替，學校之任日隆。自秦以下，百官之長爲丞相，丞相乃副貳義。以今語譯之，丞相即副天子也。天子世襲不盡賢，而丞相爲百官選，以賢不賢爲進退，可以救天子世襲之敝。天子爲一國之元首，而丞相乃百官之表率，天子詔書非丞相副署不得行下。因天子之世襲而有王室，丞相百官不世襲而有政府。天子擁其尊位，政府掌其實權。政府百官之推選，則一本於學校，學校之教一本於道。人道之至中大極溯於天。宗教、政治、教育一以貫之，而世間出世之障隔亦不復存在。此儒家論政理想之大端。

孔門論政常以「仁」「禮」相濟。禮有秩序等衰，仁則民胞物與，人我一體。儒家論政，蓋主以無人我之公心，而創建大社會之秩序者。惟後儒各有偏倚，大率孟子論政偏於仁，荀子論政偏於禮。自秦以下，儒學昌明，首推漢、宋。而宋儒偏仁，漢儒偏禮，亦各有其特詣。漢儒恢偉，頗羼陰陽家言，以孔子爲教主，奉堯、舜禪讓爲繩律，推演五德終始，發明無萬世一統之帝王。既主禪國讓賢，而一代之新王興，又必變法易德，與民更始，以符大化之運，而歸其極於天人之相應。其立說雖時雜讖緯迷信，要之儒學大義存焉。宋儒較謹嚴，不重天道而重性理，以天

道玄虛而性理切近。又不言禪讓，惟極推皐、夔、稷、契。若臣道能隆，則君位可以不問。師相合一，爲之相者爲之師，否則昌明治道於學校，以待王者之來法，爲之師即爲之相。故范文正爲秀才時，即以天下爲己任。「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂。」仕學相表裏，而莫不有一段宗教之精神，則又漢宋之所同。

蓋西土政治源於城邦，小國寡民，易與政事親接，故主民治。中國以廣土眾民爲大一統，國民預聞政事不易，不得不別闢途徑而造士治。政事由國民直接操握，故主平等自由，尙多數表決。政事間接委之賢才之士，則不得不重教育，重考選，務使賢者在位，能者在職。此一說也。西洋政教分峙，政事率重樂利，崇權力，亦僅爲局部之謀。中國融教於政，故政事目標常較遠大，斥爲局部人謀樂利權力者爲霸術，而治道以王天下爲歸趨。此又一說也。中國四千年來政事，固常有晦明隆汚之不齊，然吾先民固亦自有其理想，亦自有其途徑，其未能達其所欲嚮往則有之，若謂中國千古長夜，其人民惟蜷伏於專制君王淫威之下，初未嘗有政理光昌之一日，則其爲誣說瞽見，可以不辨而自曉。

六

中國傳統政治，其所懸目標既較高（以不爲局部人營樂利權力，而以王天下爲歸趨故），其所當處理之對境又較難（以非小國寡民故），故其見效亦較不易。然大體言之，中國傳統政治，有與人共見之效果二：

一曰可久。

一曰可大。

何以謂之「可久」？以西土言之，其先如希臘，次如羅馬，又次如中古封建，輓近世有諸民族國家，政權傳遞，新者未立，舊者已仆，各自爲政，蓋皆數百年而聲銷響歇，尚未有能持續至於千年之久者。中國四千年來有三代，有秦漢，一部二十四史，雖朝代更迭，要之由中國人操握中國政治而不失其傳統。常此持續，與西土之彼仆此起先後爲傳遞者不同。此可久之效一。

何以謂之「可大」？希臘城市併殖民地算之，其最盛時數逾一千。羅馬領土兼跨歐、非、亞三洲，尤稱恢廣。近世英法殖民地，散遍五大洲，視羅馬疆境又擴。然其所展布推擴者，乃其權力之所及，樂利之所依，至其主宰所在放射所自之中心，則常自封自限而不能擴。否則如蜂之分房，脫絕而去，如美之於英。再不然，如兩雄不並棲，必滅其一而存其一。如最近大戰迭起，舉國一志而赴者，凡以兩雄不並棲故。中國三代建國，大率在黃河中流之兩岸。秦、漢以下，國土

日衰，歷代建都，或在長安，或在洛陽，或在燕京，或在金陵。然建都長安，非陝西人創國之謂；建都洛陽，非河南人擅權之徵。蓋中國者，由中國人創立之，東北自龍江，西南達滇池，西北自天山之外，東南達粵海之濱，凡中國人所生息安居於是者，其風俗教化皆從同，其在政治上權利義務之地位亦相等。蓋中國乃由四方輻輳共成一整體，非自一中心伸展其勢力以壓服旁圍而強之使從我。其四隣之風俗教化不能盡同者，中國人亦常願被以惠澤，感以德意，常務相安並處，以漸達悅化之境，如安南、朝鮮之朝宗於我。此可大之又一效。

故中國傳統政治在內不許有階級之對峙，在外亦不樂有民族之相爭。可大可久之效，蓋由此而著。

七

然中國傳統政治，亦非無流弊。

一、既鄙斥霸術，不務於富強兼併，乃時爲強隣蠻族所乘。

二、民眾不獲直接預政，士大夫學術不常昌，乃時有獨夫篡竊，肆其賤志。

而晚近元、明、淸三代所加於傳統政治之病害爲尤大。

元代入主，中國政治傳統幾於熄絕。明祖光復，而不勝其匹夫之私意，廢宰相，設內閣，政府大權，轄於王室，遂開晚近六百年君主獨裁之新局。滿清盜憎主人，踵明祖私意而加厲，又增設軍機處，於是中國乃有皇帝而無大臣。（註五）是一病也。

考試制度爲中國傳統政治一柱石，至明中葉而有八股，及清代道、咸以來又偏重小楷。不惟無以拔人才，抑且錮其聰明，靡其精力，不啻於戕賊之，此二病也。

明代既罷相權，因亦不樂士議，書院講學，朝廷常加敵視。清代益厲禁，書院皆由官辦，以膏火津貼買收來學。又大興文字之獄，慘施焚戮，學者怵於淫威，相率埋首故紙堆中，務考據訓詁爲蠹蟲，此三病也。

三病所階，至今爲厲。然因病發藥，亦貴勿傷本原。昧者不察，乃欲剗根削跡，併數千年傳統政治之理論及其精神全部毀棄，赤地新建，另造爐竈，一惟西土之是崇。此猶七巧拼圖，一塊移動，塊塊皆須改位。中西政理，各有淵源，此皆全民族整個文化之一部。文化更新亦需自本自根，從內身活力發榮滋長。非如拆屋造屋，可視國族傳統爲磚瓦死物，而以一二人之私智短見，自負爲匠心之獨運。

今之言政者，曰英、美，曰德、意，曰蘇聯，固已如數家珍，祕若王氏之青箱。問其傳統政

制之沿革利弊，則往往瞠目結舌，不知所對。一若此不祥之噩夢，不足復追憶於光天化日之下。則不知壽陵餘子學步邯鄲，不惟故步難忘，而邯鄲之新步，亦有未可蹺足即能者。

英倫憲政，姑勿遠溯，言其本國之演進，亦已逾七百年以上之歷史。卑斯麥乃謂英倫政黨政治，非吾日耳曼人所能操。今納粹黨之獨裁，亦已自卑斯麥威廉第二以來，遠有承受。若蘇俄布爾雪維克之勝利，端在其國內工農階級合併爆發，此乃西歐各國煽動無產階級革命者所馨香禱祝而終難倖遇之一境。之三國者，文化淵源本出一族，而立政定制，尚猶因勢利導，隨地成形。豈有建國於大地之上，而可寄託其國家民族安危存亡所繫之政治精神與政治理論於某一外國異族腳跟之後，隨其趨嚮以爲奔走之理？更豈有各挾一外國異族之政制政論爲標幟爲號召，自分朋類，相爭相笑，而謂可以措其國家民族於磐石之安之理？

然則欲完成建國大業，端在自本自根，汲出政治新理論，發揮政治新精神，使政局有安謐之象，而後凡百改進有所措手。而儒家思想之復活，中國傳統教育精神之重光，尤當爲新政導其先路。

凡此所論，固不在彼我之較量，亦非爲戀舊而怖新。愛國深識之士，當體斯旨。（註六）

註一：英語政治 Politics 由希臘語 Polis 引伸，Polis 即城市國家之謂，如斯巴達、雅典、羅馬各國，皆只包一個城市及其近郊。拉丁語稱爲 Civitas 由此引伸爲文化 Civilization。

註二：十九世紀初，歐人殖民地中約有奴隸七百萬。其死亡率之高，達百分之二十五，以前尚數倍於此。一八〇七年至一八四〇年間，自非洲輸入美洲五百萬以上之奴隸。黑奴之外尚有白人之半奴，所謂契約傭工是。尤以在北美殖民地中爲最多。十七世紀時，其數超出黑奴以上。其中一部分爲被處流刑之罪人，一部分爲窮人。而殖民地規律對驅使奴隸之殘酷，及繼續的奴隸輸入（奴隸不能自行生殖），與掠奪的農業經營，皆爲當時殖民地商業之基礎。

註三：美國以人權自由爲革命之標幟而建立新邦，其國體乃與我近似。故美國不要殖民地，非律賓僅屬代治，將來當許其獨立。此爲美國立國精神所寄。然美國亦以工商立國，最近已超越其以前孤立自守之孟羅主義而與全世界相接觸。美國既主海洋自由，商業自由，若永不要殖民地，如何保持其主張，此爲世界最近發展中一有趣之問題。（今按：此次檀香山會議，美國態度顯有轉變。）至如中國明代之於安南、朝鮮，清代之於蒙古、西藏，僅爲其宗主國而許其自治，與歐人殖民地性質絕不同。

註四：儒家無爲之治與道家理論不同。儒家以「仁」爲人道之極則，「孝弟爲仁之本」，而孝弟出於天性。盡性知天，故儒家之天道，證之於人心之孝弟。大學言「爲人君止於仁」是也。是儒家雖頗主君之無爲，而未嘗謂政治當無爲也。道家以「無」爲天道之極則，又曰「道法自然」，君即當代表此「

無」，一任自然。所謂「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」君旣無爲，臣亦不當有爲。蓋認政治根本當無爲也。墨家亦以君爲代天而治，又奉禹爲法，非無爲者。然墨家主君由民選，則亦無導獎君權之弊。惟民選君主之制度，以古代中國之情形論，頗不易實現耳。眞爲擁護君權者惟法家，先秦思想只以儒、墨、道三家爲大宗，法家褊狹，向爲國人所輕。又道家重自由，墨家重平等，儒則二者兼盡，法家二者皆缺。此所以申、韓卑卑，不足與三家並齒也。又西國中世以後有所謂開明專制者，亦與儒墨理論不同。開明專制之重心在君主，而儒墨政治理論，其重心均不在君主。

註五：羅馬共和國旣覆亡，遂有帝國，除皇帝外別無所謂長官。八千萬人之帝國政事，皆主於皇帝一身。皇帝之秘書與大臣，則皆自新自由民中拔用，大半皆外國人，故史家謂羅馬皇帝乃以從前之奴隸統治其本來之公民。即就後世西洋史觀之，其歷史上有關係之人物，有皇帝，有教主，有軍人，有藝術家、文學家、科學家、哲學家、探險家等。其他有爲皇帝管理財政者，有爲皇帝辦理外交者，而極少所謂大臣。有之，自英倫憲政之責任內閣始。中國史上不僅每一時代皆有所謂大臣，皆佔極重要之地位。而羣臣之地位亦極重要。更有所謂地方循吏，賢良的小區域的地方長官，在中國史上爲常見，在西洋史則少有。此亦見中西傳統政治形態之不同。

註六：本文立論宗旨，並不謂現行歐西政論政制，絕無可爲中國取法學步之處。更非謂中國政治可以復古漢唐遺規，或甚至再立一個皇帝。然如辛亥革命以後，中國本只有一個國民黨，那時因歐洲尚未有一黨

專政之新制度出現，中國模倣西洋，偏要勉強成立幾個政黨，結果遂爲北洋軍閥所利用，馴至洪憲稱帝，中國擾攘不寧者有年。又如中國社會本無階級對立，而近年來又因一黨專政轉入無產階級專政之理論，偏要勉強製造階級意識，國共之爭，所加於中國社會之損害，已不可計量。最近國難嚴重之際，尚不放棄共產革命之迷夢。然則前一段之取法英、美，後一段之效顰蘇聯，正可爲國人今後之棒喝。苟非自己能有一套政治理論，何以英、美者必是，蘇聯者必非，勢必學英語者主英、美，識俄文者主蘇聯。否則且看別人打架，英、美勝則主英、美，德、意勝即主德、意。自己政治理論不能獨立，則一切國是從何豎起。若欲政治理論獨立，除非從自己文化傳統中找一條路發揮改進，此全與頑固守舊不同。辭煩不殺，幸讀吾文者諒之。又此文僅粗陳指要，其相關涉各方面，則非極論中國傳統文化之全部不爲功。

（民國三十年十月思想與時代月刊第三期）



二 中國社會之剖視及其展望

一

政治與社會互爲因果，中國以大一統國家行使信託政權，其政治與歐洲不同，其社會形態之演化，亦與歐洲異趣。近二十年來，國內學者好談社會，鄙視政治，其對中國社會之詮釋，又好以西史爲比附。或謂中國自秦以下，二千年依然是一封建社會，或謂秦以後之中國，乃一前期資本主義之社會，各持一見。比擬西說，亦未嘗無相似處，而中國社會之根本精神及其特性，則殊不在是。此當就中國歷史自身內部探究之。中西文化淵源各不同，未可以削足適履，襲取他人之格套，強我以必就其範圍。

若謂自秦以來二千年，中國依然是一封建社會，則試先問所謂封建社會之界說果如何？

以政制言，中國自秦以下，國家一統，郡縣行政直隸中央，並非諸侯割據各自爲政。如西漢初年之大封同姓，東漢末葉之州牧，中唐以下之藩鎮，此乃一統政治下偶有之變象與病態，中國歷代政治之爲中央一統，而非封建，彰灼甚明。

以貴族階級之特權言，秦代似絕無貴族，漢自武帝以下，宗室功臣之勢力皆衰絀，各方平流競進，亦絕無所謂貴族。惟東漢以下漸有門第，因緣世亂，其在社會上之勢力與地位，益形增高。魏晉南北朝不啻爲一門第之世界。下逮盛唐，流風未歇。此輩儼然一古代封建貴族之遺蛻，然夷考其實，則大有不同。一則彼輩並無采邑，雖或封山錮澤，專擅自利，而政府時有占田占山之限，固未嘗承認有門第之特權，更無論於分土建國，自君一方，此不得謂之封建者一。二則彼輩服官就職，皆先之以中正之品狀，繼之以尚書之甄敍，雖曰「上品無寒門，下品無世族」，然此特一時事態，政治上絕無似古貴族世襲之規定，此不得謂之封建者二。其時士庶尊卑若有階級，部曲佃客若有私屬，然門第既無封土，又不世襲，則其役使平民，亦富室大家之恆事。若據此而指目爲封建，則古希臘、羅馬貴族，皆盛蓄奴隸，近世工商大企業，廣招工人，豈得皆以封建說之？況魏晉以來之部曲佃客，其身分尚不與奴隸爲伍。政府亦時加禁抑，佃客有限額，部曲有解放，淸查白籍，厲行土斷，屢見於史乘，此不得謂之封建者三。大體言之，中國中世門第形

成，源於東漢孝廉察舉之制度者爲大。時惟士人始得從政，家世傳經，即家世簪紱，魏晉南北朝以迄隋、唐，所謂盛門名族，固不以帝王血統，亦不以武臣功伐，復不以貨殖貲產。彼輩特以學業承緒，在政治上獨得尊顯，在社會上亦獨得崇重而已。唐以後科舉之制興，仕途大闢，印刷術發明，書籍流布亦易，士族門第遂爾絕迹，此等現象，豈可與西洋中世紀封建相提並論乎？

若就經濟狀況言，中國社會固以農業經濟爲主體，然農業經濟非即封建。西方學者言財政制度，有租稅國家與徭役國家之別。租稅國家者，以臣民爲租稅之泉源，因此其臣民有形式上之自由；徭役國家者，以臣民爲徭役之泉源，因此臣民遂成爲國家之奴隸。若以此返視中國制度，此即周官「任地任民」之別，亦即孟子「力役之征，與布帛粟米之征」之別。中國自秦、漢迄隋、唐，租稅徭役皆兩有之。然輕徭薄賦，爲歷代相傳大訓。漢租什五稅一，乃至三十稅一，力役則一年三十日而已。唐租僅四十之一，役僅二十日。又漢、唐皆有納錢代役之制。至唐中葉行「兩稅制」，而賦稅制度又經一大變。若以西方學者眼光論之，此乃徭役國家制之一大解放，由此而農民更得其自由。其後如北宋之「免役」，明代之「一條鞭法」，清朝之「地丁攤糧」，要之皆是「任地不任民」，皆承漢、唐納錢代役之遺意，皆偏向於爲農民服役之解放，而增高其自由之地位。徭役之最大者莫如兵役。就西漢言，全國臣民莫不有服兵役之義務。東漢漸放弛，魏晉南

北朝，農民流離失所，淪爲部曲，降爲家兵，又盛行簽兵之制，二丁三丁至八丁十丁不等，然如東晉北府兵，已開自由應募之風。北周府兵制，復創選農訓兵之法。要之皆對國民兵役謀解放。唐代府兵上承北周，選農訓兵，即寓農於兵，而全國農民不必皆服兵役。自有鎮兵，直至北宋，而近世募兵之制遂與往古義務兵役爲代興。近人震慴於西邦之強力，怵惕於國家爭存之不易，而重唱國民義務兵役之必要。然中國已往政制用意，大體趨嚮於國家徭役之解放，國民自由之增進，則證據確鑿，不可誣也。

抑且不僅於此，中國傳統政論家，則往往不滿楊炎之兩稅制，蓋由此而中國古代政治爲民制產之精意全失，兼併之風益肆，唐中葉以下之莊園制度由此遂盛。然論者若竟以唐代莊園制比擬於歐洲中古世紀之莊園，則亦不倫。就歐洲情形言，莊園領主所最重要者，厥爲對國家獲得一種不受裁制之特免權 immunitas。中國兩稅制以後之大地主，則仍不過以金錢買收田畝，對政府納什一之稅，對佃戶徵什伍之租（或不止），作一種轉手之剝削而已。當時所謂主戶客戶，實同受國家法律之制裁與保護。如宋仁宗天聖間，詔許客戶自由起移，如田主非理攔占，許經縣論詳。當時田主議論，只謂田客屋廬牛具，皆由主戶供給，非經三年耕熟一地，懇勿准其他往。此在古詩人碩鼠之詠，已有「三年去汝」之歌。又如王荆公行青苗法，客戶即徧得向官借貸，此皆當時客

戶直接受政府法律保護之證。即就主戶客戶之關係言，除田地租耕外，亦不過經濟上常有一種乞貸，而主戶之取息較高而已。貲產之貧富，非即法律上之君臣。不如西土莊園，田主即是封君。且中國自推行兩稅制以下，雖不能再現古者計口授田之理論，然不患寡而患不均之制產思想，以及傳統之憫農觀念，則固常浮現於政治之上層。形勢影占，土地兼併，不斷爲政府所裁抑。小戶自耕農始終爲中國農村之主要元素，大地主之罪惡，雖常記載於歷史，要之其比數則甚微。故中國社會雖以農業經濟爲主體，而就農民在國家法律上之地位言之，亦不得謂與歐洲中古時期之封建社會一色。(註二)

二

歐洲史家論社會進展，謂封建社會之繼起者爲商業資本主義之社會。然此特彼中史家就其歷史過程推籀而得之理論。中西文化特性不同，其社會演變亦復異。今之論者，乃謂中國社會既非封建，則必爲商業資本主義之社會，因遂謂中國自秦以後爲前期資本主義之社會者，此亦同樣爲比附之論，非能抉發中國社會之特殊面目。

中國商業之發展，當遠溯諸戰國。其時如齊之臨淄，楚之郢，魏之大梁，趙之邯鄲，東周之

洛陽，南陽之宛，曹、衛間之陶，皆新興之商業都市。然西洋中古時期以下商業城市之興起，乃在封建勢力之圈外，故商人城市與貴族堡壘爲敵體而代興。而中國之商業城市，往往同時即爲國家之首都，否則亦受其國政治之卵翼。若謂中國封建社會已破壞於春秋，則中國商業乃封建勢力破壞後之新產物。若謂中國封建社會破壞於戰國，則中國商業亦爲封建破壞過程中附隨發現之一新形態。要之中國古代封建勢力之破壞，並不由於商人勢力之興起，故中國社會之繼封建勢力而興者，亦不爲商業資本。

且彼中學者，對於社會形態之剖析，表面上雖若注重於生產工具之轉變，而實際精神則更注重於操握政權者之身分與背景。封建社會之政治權益代表地主，資本社會之政治權益代表商人，共產社會之政治權益則代表勞工。故彼土所辨社會形態，常與階級意識聯爲一談，泯除階級衝突，即無所謂社會形態。今請以此反看中國，自秦以下之政府，果爲代表商業資本者之利益否耶。若其不然，中國社會之商業雖已相當發展，固不得謂是商業資本主義之社會矣。

中國地大物博，即就國內商業言，舟車貿易之所通，百里千里如在戶庭。以此所有，易彼所無，皆可以獲厚利，得奇贏。然而商業資本終不發達，則由中國傳統政治對之常加裁節故。試讀史記貨殖傳，當時商人資本之勢力，亦已灼手可熱矣。然自武帝推行鹽鐵官賣、榷酒酤、立平

準、均輸、算緡諸法，而商人之氣餒大削。循此以往，中國國內商業繼續發展，名都大邑，軌轍相接，飛錢交子鈔票之使用，足證國內商業資本流通之頻繁。然凡民生日用必需而可以操縱牟大利者，如鹽、如鐵、如茶、如酒，歷代政府莫不有統制，米穀則有常平，商人資本無可衝決而突進。以言工業，則中國常採一種委託工業制，由政府集中經營，視需要爲生產，以極有限之剩餘供販賣，此如鹽、茶、陶、磁、礦冶、織造諸業皆然。西方工場制度則異是，此皆由私人自由經營，彼輩乃運用經濟競爭上有名義自由而人格意志上無實際自由之手工業工人，爲無限量之生產，以造成資本之膨大。此其不同者一。

以言國外商業，中國自秦以下，西北陸路西南海路兩交通線，梯航往返者不絕。而西南海上一線之繁榮，尤時時見稱於史乘。交廣海舶，自東晉、南朝以來，即目爲利藪，當時謂廣州刺史但經城門一過便得三千萬。唐代尤甚。廣州一埠，大食、阿拉伯商人寄居者達二十萬人之衆。當時乃有市舶收稅之制。宋代爲市舶特設官司，其稅收乃爲國家度支一要項。明代鄭和通使南洋，遠迹及於非洲之東岸，較之西土甘馬、哥倫布等，尚在其前數十年。然而中國海外商業雖甚發達，亦仍不能形成資本勢力，則仍是中國傳統政策時加裁節之故。

三

說者或據此詬厲中國政治之重農抑商，此又近是而未盡。左傳言「通商惠工」，孟子主「關市譏而不征」，儒家固無抑商之論。大抵賤視商業，乃在道、法兩家。道家視人類文化爲罪孽，其不樂商業經濟之發展無足怪。法家獎農戰，斥商業，鄙文學，乃以褊狹的統治階級利益爲立場。如韓非之六反，即是階級意識衝突極明顯之表示。漢代學者力主重農抑商者爲晁錯，晁錯治申、韓，其主移民殖邊以制匈奴，即農戰政策。若夫賈、董之流，謂彼輩有意於節制資本則有之，謂其抑商則未是。大抵中國傳統政治意見，於國內商業未嘗不主保護，惟於資本膨大則絕所反對，所謂「不患寡而患不均」是也。故武帝鹽鐵、算緡、均輸、榷酤諸政策，雖亦以摧抑兼併爲藉口，而在當時以及後世之論者，每不直其所爲。通商惠工之與摧抑兼併，二者貴乎斟酌而兼盡。若以此擬之歐洲中世紀商業城市之興起，則遠相違異矣。蓋中國商業常受政府之卵翼，而歐洲中世商業城市之特起，則正與當時封建勢力相對抗。故彼輩之特點，往往以一城市爲一單位，內部自相團結，以誓盟爲約束，以武力爲護禦，夫而後始可以向外經營而牟利。故歐洲中世商業之崛起，自始即帶有團體鬥爭之性質。如公司之組合，如武裝之保衛，皆就其特殊之環境而產

生。歐洲商業城市之內在特徵，既爲團結、誓盟、防禦，其對外自爲分裂、自由、鬥爭。封建勢力即爲此輩所推翻，而王權則藉此輩而抬高。所謂民族國家之完成，民主政治之創建，胥由此輩新興勢力所推動而主持。直至於今，歐洲國家向內向外之姿態，即莫非此中世紀商業城市姿態之承續與演進而已。（註二）然則彼中學者自稱其社會爲「商業資本主義」之社會，洵爲恰當。若轉而視夫中國，則國內政治既屬一統，商販貿易本所保護。政令之所達，即舟車之所通，（註三）居者販者，皆得自由謀其什一之利，本不需團體之誓盟，更不需武力之防衛。然而中國商人之終止乎小本經紀，而不能更爲膨大資本之發展者，則亦由此。此其不同者又一。

再以言夫國外之貿易，當歐洲中世封建諸侯四分五裂之際，商業城市之興起，其貿易之特徵即爲向外而非向內。及夫民族國家之創建，雖較之商業城市遠爲恢廓，然就全歐洲言之，則仍一四分五裂之局面。故彼時商業之特徵，亦仍爲向外而非向內。中央王權既有賴於商人之擁護，而國家財政亦憑藉國外通商爲支持，政治與商業，二者乃常密切聯繫而不可分割。專就英國言之，其例自顯。彼固以海軍與國外商業立國，其先則商船、海盜、軍船，三者常混淆不易辨。蓋國內之商船即可以爲國外之海盜，而國外之海盜即可以爲國家之軍船。彼邦今日之所謂上流社會gentleman，其先人往往即海盜，此在彼邦固不諱言。統治印度之總督衙門，其先固是一商業公

司，此尤大彰明較著者。故彼中史家謂自十八世紀中葉以前一百四十四年間，英國對外戰爭六十六次，其發動皆在毀滅敵國之商業。即以今日論之，所謂「殖民地之重分配」，所謂「歐洲新秩序」，所謂「海上自由」，何莫非是。若就中國言，一政府居於廣土眾民之上，彼固無俟乎以國外商業為維持。中國之對外貿易，常不過為濱海或邊塞貧民，放任其自謀生計而已。若進而足以引起對外國際間之鬥爭，對內社會上貧富過度之對立，則其事常為政府所不樂，而時時加以阻抑。故在明代，如梁道明、陳祖義之類，雖亦能稱雄海外，王據一方，而因無本國政府之助力為之後盾，其勢終不能久。此在中國傳統觀念視之，僅亦如虬髯客之流，目為破格之人傑而止，固與整個國家政治社會文化演進之理想不相洽。此其不同者又一。

然則中國自秦以來，雖國內國外商業皆已有相當之發展，而絕不能以資本主義之社會目之，又斷斷然矣。

四

中國自秦以後之社會，既非封建社會，亦非商業資本主義之社會，具如上論，然則中國自秦以前，其固為一封建社會乎？曰此若近似矣，而實際復不同。西洋中世紀封建時代之社會階級，

有騎士、有教士、有田主、有農民。彼中第十二世紀某主教之言曰：「上帝之世界凡三重，有戰爭者、有剝削者、有工作者。」此西洋封建社會之面相。中國當春秋戰國之際，亦有所謂「士」，然而異乎所謂騎士教士者。士職不在戰爭，亦不在傳教，而在從政。進不得從政，則退而善俗。孔子曰：「學而優則仕。」「三年學，不至於穀，不易得也。」又曰：「學也祿在其中矣。」「士志於道而恥惡衣惡食者，未足與議也。」孟子亦曰：「士尚志。」「出疆則載贄，三月無君則皇皇如也。」「志士不忘在溝壑。」又曰：「窮則獨善其身，達則兼善天下。」管子之書亦言之，曰：「聖王處士必於閒燕，士群萃而州處，父與父言義，子與子言孝，事君言敬，長者言愛，幼者言弟。」「使士之子常爲士。」「非信士莫得立於朝。」而士之來源則常在農，管子曰：「農之子常爲農，其秀才之能爲士者則足賴也。故以耕則多粟，以仕則多賢，是以聖王敬畏戚農。」又曰：「制國以爲二十一鄉，商工之鄉六，士農之鄉十五。」

故中國社會有特殊之點三：

一、特有士之一流。

二、士常出於農民之秀者，後世之所謂耕讀傳家，統治階級不斷自農村中來。

三、工商與士農分品，故中國傳統政治常重農，而工商資本常不能發展。

故中國古代封建社會之崩潰，貴族特權階級之消滅，其事不由於商業新城市之興起，不由於工商資本之得勢，而由於儒墨百家九流之學所謂「士」之崛興。試一披春秋、戰國史乘所載，一考自孔子以來迄於李斯，諸子百家在當時學術、思想、政治、社會各界實際所佔之地位及其所有之影響，則不煩言而明。

中國古代封建社會之內容及其所以崩潰之原因，既與西洋中世紀不同，故繼封建社會而起者，亦與歐邦有別。漢代之所謂孝弟、力田、茂才、賢良，此即古者農民之秀才爲士而立於朝之旨也。官吏不得經商牟利，此即古者士農與工商分鄉之意。賢良察擧以及官吏不得經商牟利之禁，此皆發自董仲舒，此即遠承古代儒家「士治」主義之理論。故自武帝以來，中國政府之組成，既不在於貴族，亦不出於軍人，而爲一種建立於民衆信託之上之「文治政府」。蓋操之於非宗教、非封建、非專制、非商業資本之另一中層階級之手。此即後世之所謂「鄉紳」與「讀書人」，此即封建時代所謂「士」者之化身。彼輩之經濟背景則曰耕讀傳家，彼輩之宗教信仰則爲儒家思想與家族觀念，所謂「詩書孝弟」，此即融歷史、民族、傳統文化與小我生命而爲一；自人心之孝弟推而有家族，自家族推而有國家民族之傳統，自國家民族之傳統推而有歷史文化之敬仰。所謂詩書者，此即一民族國家歷史文化傳統之所寄。故重孝弟非自私，尙詩書非守舊。農民之秀者，

受此等教育之培養，乃可以信託而付之以國家民族之政權。至於從事於工商業者，其志常不免營營為身家謀財利，此非理想中之信託人也，故國家之政權，常靳而不與焉。(註四) 然則中國社會之傳統精神及其理想目的，有可得分析歷舉者：

一、常求農村經濟之活潑繁榮，常使有秀民出乎其間。

二、國家常重視教育與考選制度，使秀民常得成材以立乎朝而主政。

三、通商惠工，常使四民樂業，而社會勿有過貧過富之判，又常使行政者與牟利之途隔絕，使政治常保其清明。

當漢之初興，在上惟宗室與軍人，在下惟貨殖與游俠，蓋在上者乃古封建社會之遺型，在下則商業資本之新興勢力。(註五) 當是時，苟非有一理想控縱之、馳驟之，使之改途而更嚮，則中國社會或可以走上歐西之路徑。乃自武帝董仲舒上下相應，以儒家言治天下，國家設學校，與賢察孝，在上既不依恃宗室與軍人之私勢力，在下亦不許豪家富人之橫行，不久而全局為之改觀。自宣帝以下，非儒生明經學，即不獲入政治，亦無以見尊於社會，故曰「黃金滿籯，不如遺子一經。」自是而儒林獨行代貨殖、游俠而起。故秦始皇為中國創統一之局，而漢武帝則奠其文治之基。其間一再頓挫，先則殭化於東漢以下之門第，而復回蘇於隋、唐以來之科舉。唐人好大

喜功，黷武成災，又顛簸於藩鎮之驕兵，而復再定於宋人書院之講學。惜乎宋之於唐，矯枉而過正，國力不競，屈辱於遼、金，覆亡於蒙古。

自元人入主，而中國傳統社會之面目為之劇變。當是時，則有皇室、有貴族、有軍人、有僧侶、有商人、有地主、有書吏、有醫生、有工匠、有農民，而中國社會自先秦以來之所謂儒士者，則驟失其地位，而下與乞丐為伍。若求中國社會貌相之較近於西洋中世紀者，蓋惟此時為然。然中國自秦以來傳統統一政府之形式固猶未破棄而盡。當是時，階級與階級互相衝突，商人與僧侶迭為領袖，循此推演，移步換形，或可走上歐西今日之路徑。而明祖光復，中國傳統社會之精神得以再興。

然而明代之不勝其弊者，在上則廢宰相為專制之階梯，在下則行八股為人才之斲喪，循至政敗於上，俗敗於下，而滿清入主。清之與元又不同，蓋不欲以劇變激動中國之人心，而其欲過塞中國社會之傳統精神而絕其生命，則一也。故其廢宰相如故，行八股如故，而加之厲行文字之獄，刀鋸鼎鑊，銼屍滅族，無所不用其極，又屢屢燒書，威脅利誘，箝制學者使噤默不敢一舒其氣。而乾、嘉以下之社會，遂循至土崩魚爛而不可收拾。

此中國先秦以來二千年社會隆汚盛衰之大概。先秦百家之興起，漢之察舉，唐之科第，兩宋

之書院講學，此四者，蓋賦與中國傳統社會以生命而又營養之者也。故稍稍治中國史，言學術必曰先秦、兩宋，言政制必曰漢、唐，職此故爾。

五

然則中國傳統社會，將諡以何名，錫以何號？曰，此已先言之，西方學者所論社會形態，要本於階級之對立，若泯其階級，則社會形態根本無可辨。蓋西方乃階級對立之社會，而中國則融和階級之社會，乃超階級而泯之之一社會也。故凡以西方學者所論社會形態，按之中國，常有其相似，而終見其不相似。然中國社會不許有階級之對立，而常嚴「流品」之辨。故西方社會之亂常起於階級之衝突，而中國社會之亂則常起於流品之漫失。

今之學者，聞言流品則顰蹙，聞言階級則色喜，若惟恐階級意識之不鮮明，又惟恐流品觀念之不漫滅。然則，若而人者，蓋惟恐社會之不亂而已。生乎其心，害乎其政；發乎其政，害乎其事，而惜乎其不自知也。雖然凡此云云，亦僅指自秦以來迄乎清代乾、嘉之際則然耳。若自海通以還，道、咸而降之中國社會，則其色相與精神又復大變，不得以前說律之。蓋中國社會之對於經濟，常有一傳統觀念爲之控勒，即不使有大貧大富之對立是也。孔子曰：

貧而樂，富而好禮。

此中國人理想中貧富之界線。荀卿亦言之，曰：

使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。

董仲舒又言之，曰：

大富則驕，大貧則憂；憂則為盜，驕則為暴，此衆人之情也。聖者使富足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂，以此為度而調均之。

故中國人非不言平等，而平等有寬度，常使富者能好禮而不至於驕，貧者能樂而不至於憂，即平等矣。富者逾其限，使不能好禮而陷於驕；貧者不及限，使不能樂生而陷於憂，是爲不平等。中國人亦主有自由，而自由有節限，即以平等之寬度爲自由之節限。若富逾限，貧不及限，則政府加以調均，否則盡其人之自由。故通商惠工，憫農恤貧，皆所以使其不至於不及限。受祿者不爭業，治業者不授官，皆使其不至於逾限。中國社會之所以謀長治久安者在此。

中國未嘗閉關自絕於世，然西北西南凡異族之與我以商貨相貿易者，亦各止於通有無，所謂「物不屈於欲，欲不窮乎物，相引而長」。雖有治亂盛衰，要之中國社會傳統精神常在是。及乎道、咸以降，而情勢大變。其變之權則不在我而在人。蓋歐洲之所謂通商，其先即爲一種集團之鬥爭，其後又濟之以國家政府之武力，其事乃與中國傳統商業觀念所謂「通有無而牟什一之利」者大不同。蓋彼輩必淪商場爲殖民地，然後可以暢其尾閭之洩，然後可以恣其敲剝、快其朘吸之求。故商場即戰場。彼中商人足迹之所至，常不啻鐵騎之蹂踐，礮火之轟炸。如鴉片之強賣，租界之佔領，關稅之攫奪，此種通商，乃非所謂通有無，而實爲資本主義之侵略。中國對內既常不許有高度資本之發展，而對外則無以拒高度資本之入侵。中國社會內部，雖不許有貧富階級之對立，而其對外之關係，則不能擺脫貧富之相形。於是近百年來，中國社會在其對外關係上，則陷爲一破落赤貧階級而無以自拔，此等形勢，爲中國社會創古所未經，惟孫中山先生巨眼識破，謂中國乃一次殖民地的國家，則今日之中國社會，實乃一次殖民地的社會。

今日中國社會中未嘗無封建勢力，亦未嘗無資本勢力，（註六）然而此等勢力皆不滋生在吾社會之內部，而特憑藉外力以凌駕跨肆於吾上。所謂殖民地者，其地乃專供某一國商品之傾銷，專爲某一國敲剝其體膚，朘吸其膏血。而次殖民地則羣喙所啄，羣爪所攫，惟有開放門戶，以待四

方諸強之恣其敲剝、快其朘吸之機會之均等焉。在此社會中，而有翹然特出者，則必買辦階級仰仗外力以沾溉其餘膏剩馥者。

西方學者每言經濟決定思想，若此論而確，則中國社會今日所流行之代表思想，亦即一種次殖民地之思想也。今日國人談文化、談歷史、論政治、論社會、言建設、言改造，莫不引經據典，以西洋爲依歸。不曰英美，則曰德意；不曰德意，則曰蘇聯，羣言龐雜，莫衷一是，而一是於西洋，此正次殖民地思想之最好標記。

六

故今日中國而不言建國則已，若言建國，首當先自擺脫其次殖民地之地位。中國欲求於次殖民地之地位自拯自拔，則首當有以抗衡外來資本主義之侵略。而於此則又有難者。中國社會之傳統精神，既素不許有資本勢力之產生，一旦欲盡變其故常以與歐、美傳統資本主義相角逐，此一難。中國之淪而爲次殖民地之地位者已歷有年數，一旦欲奮然自脫，而外力又層層壓迫，不使如志，此二難。

蓋中國社會之組織，有與西方根本相異者，彼爲濱海文化，而我則爲大陸文化，彼爲城市社

會，而我則為鄉村社會，此其判然不同者也。彼自希臘市府經羅馬建國而迄十四、十五世紀文藝復興時代意大利諸城市以及北歐諸城市下逮今日各民族國家之完成，蓋莫非以城市社會為中心，彼中常以中古時期之封建社會目為農業文化之楷式，今以觀之，彼中之中古時期，特彼土傳統文化中一頓挫一變象，若論大陸農業文化之代表，則在我不在彼。

城市社會之文化，常以個人之自由樂利為結合，而以商業資本之向外流通為憑藉，內之則尚契約而有憲政，外之則尚侵略而有武裝。鄉村社會則以氏族之天然聚落為結合，以勤生產而儉消費為經濟之保障，以忠孝誠實相互信託為政治之基礎，以和平自足為對外之信條。兩者相遇，鄉村常若見絀於城市，而截長補短，通大體而論之，則亦互有勝場，而鄉村社會常自有其堅凝不敗之定力焉。

曠觀近代各國，英倫可為傳統濱海商業文化之模範。德、法兩國之質地，似可兼帶大陸鄉村文化之傾向，而未能發皇暢遂以臻成熟之境，此皆徘徊瞻顧於兩途之間，而終不敵其濱海城市傳統之薰染。蘇俄則純粹以大陸國而受濱海城市文化之撫育而長成。美國則以濱海城市文化之嫡系而出居大陸之家庭。要之，彼等皆濱海文化之血胤也。獨有中國，乃以四千年之積累，為大陸鄉村文化樹一舉世無二獨特之標幟，巋然如魯殿靈光之獨秀。際此商業資本勢力瀰漫天地叱咤風雲

之會，我社會欲求自存，則計惟有「民族集體造產」之一法。

所謂民族集體造產者，既不背大陸鄉村文化之傳統，亦庶有以抵抗外來經濟勢力之壓迫，而所以肩此民族集體造產之重任，而爲其主持領導之中堅者，則仍有待於國中之優秀智識分子，即傳統之所謂「士」者身先之。故今日之士職，乃當於從政善俗之外，又益以「興業」與「厚生」。而此興業厚生者，實乃往昔從政善俗之新方面，仍當與衆人小己之皇皇求私財利者不同。必如是而後中國民族經濟始有一出路，中國次殖民地之地位庶有擺脫之望，而自本自根之建國大業，始有其基點。否則徒震驚歆羨於歐洲資本主義之猖獗，而誤以個人自由階級鬥爭爲民族回蘇之祕方，鄙棄中國傳統文化於不顧，則惟有常此沉淪，陷於歷劫不拔之苦窟而已。

註一：一八七六年出版之新風土記 New Dme Domespagsdag Book，內載英格蘭及威爾斯僅四千個地主，即佔總面積七分之四。其間貴族的地主約二千二百人，已佔總面積二分之一。又十九世紀初葉俄國農民，概屬於佔有全土九成的貴族十四萬人所有。每週須有三日在領主直屬地勞作，與西歐中世紀中葉之狀況無異。一八六一年始發布解放貴族隸農令，被解放者達二千三百萬人，解放土地達三億四千萬英畝。此等現象，蓋爲中國歷史一向所未有也。惟法國農民泰半屬自耕農戶，然此亦非所語於中世紀

之情況。

註二：城市乃西方一種獨特之形態。當中世紀時，城市有其自己固有之法律與法庭，在某種範圍內有自治的行政組織。城市常爲由誓約結成的團體所產生，而非自然的聚落。蓋其最先爲一種防禦團體，自行武裝、自行訓練，乃一種在經濟上有自己防衛力者之團結，而成一種商人軍隊。而戰爭亦使城市日趨富饒，長期之和平，乃爲市民所不耐，中古時代之商業，乃城市與城市間之商業，非個人或國家間之商業。商人並非獨立，而僅爲其同業公所中之會員，其時各城市民，雖同屬一國，亦相視如異族然。其後城市富人之勢力日增，國王乃始召集城市代表商議國政，並乞其輸款以裕國庫，而城市始漸與國家混合。西方市民階級之概念，乃完全與資產階級之概念相當，一面與貴族教士對立，而另一面則與無產階級對立，此乃西方人所特有之概念，在中國社會又絕無此等例子。城市產生政黨與市民政治（即民主政治），城市又產生藝術與科學，城市又產生宗教制度，猶太教完全爲都市產物，而古代基督教亦與都市有密切關係。然則謂西方文化乃一種城市文化固甚貼切，而此種城市在中國歷史上固絕難見其蹤影。

註三：法國在十七世紀末葉，通國仍只有三分之一屬於完全自由的交通區域，德、意兩國之統一，則入十九世紀以後。無怪馬可波羅遍歷中土諸大城市，詫爲奇異矣。

註四：董仲舒政策，謂「受祿之家食祿而已，不與民爭業。夫皇皇求財利，常恐匱乏者，庶人之意也。皇皇

求仁義，常恐不能化民者，大夫之意也。居君子之位，而爲庶人之行者，其禍患必至矣。」是庶人憂匱乏，固爲君子之所恕，而君子既受祿，則不當復憂匱乏。至於專謀私家富厚，更非君子所當爲，此乃儒家傳統思想，而奉爲歷代政治上之戒律者。唐六典：「凡官人身及同居大功已上親，自執工商，家專其業，皆不得入仕。」又曰：「工商之家不得預於士，食祿之人不得奪下人之利。」又曰：「辨天下之四民，使各專其業。凡習學文武者爲士，肆力耕桑者爲農，工作貿易者爲工，屠沽興販者爲商。」又曰：「工商皆爲家專其業以求利者，其織紝組紃之類非也。」此近世湘鄉曾文正公所以身爲顯宦，而時時督其家庭婦女爲鹽菜織布等細業。然而此等風格與意義，乃絕非現代中國官吏之所與知矣。

註五：漢初游俠亦變相之貨殖也，此層詳於拙著國史大綱。

註六：彼土學者自言殖民有封建的殖民與資本主義的殖民之辨。大體西班牙、葡萄牙對殖民地常取封建的形式。荷蘭、英吉利則取資本主義的形式。蘇維埃操縱第三國際，殆有意爲共產主義的形式之殖民歟。

（民國三十年十一月思想與時代月刊第四期）

三　農業國防芻議

一

中國一大陸農國也，遍國中皆農村，遍國人皆農民。使中國而有軍隊，必爲農民軍隊。使中國而有國防，必爲農業國防。此事理之至昭顯者。抑且惟農民，強韌篤實，乃爲理想之戰鬥員。漢、唐武功赫奕，馬其頓之勝希臘，羅馬之滅迦泰基，皆仗農民軍隊。即論近世，拿破崙之震轢全歐，普魯士之崛興，俾斯麥之叱咤風雲，亦皆農民軍隊。當今德、蘇鏖戰，會師數百萬，聯陣數千里，以決進退賭國運於槍林彈雨之中者，亦以農民軍隊爲主幹，爲中堅。今雖科學日新，機械萬變，大洋之艦艇，高空之飛機，千奇百怪，層出無已，然兩軍決勝之基點則仍在大陸，軍隊組織之纖維則仍屬農民。繼此以往，惟有大陸農國，武裝精備，始足以龍飛鷹揚，得志於天下。

否則雖有艨艟千艘，雲壘萬架，苟無大陸步隊之配合，不足以邀最後決定之勝利。世變雖亟，此理可懸諸國門，無待卜筮。

夫言國防，披幕抉障而如實言之，則亦曰「富強」二字而已。國富兵強者有國防，國貧兵弱者無國防，此兩言而可決者。故爲中國謀國防，即爲中國謀富強耳。欲富中國，先富農村；欲強中國，先強農民。使中國農村皆富，農民皆強，則中國之國防已立。若農村凋殘，農民疲癃，徒有坦克重炮，飛機巨艦，如披鐵甲於羸夫之身，只自速其僵仆。則請言所以富農村者。

二

吾嘗行於野，見良田美疇，眺望無際，而村舍皆茅茨，農民裋褐不完，異而詢之，則所耕非其田，皆城市富人之田。夫豪強兼併侵凌，自古而患之，必耕者有其田，而後農村有富足之望。抑不盡於此，中國農業之盛，莫盛於長江一帶，然其田畝皆畸零割碎，有小農，無大農。極而言之，即使耕者有其田，八口之家，夫婦戮力，胼手胝足，得不凍餒，已爲小康。何以自競於此萬國工商角逐之場？故欲謀富農村，厥有兩道。一曰農田私有，二曰農田公有。惟其私有，乃可以避兼併，免剝削，期於均平。惟其公有，乃可以通力合作，分工互利，運用機械，大量開闢，期

其豐盈。其鎔冶公私兩有之性質於一型者，即是中國歷古相傳之井田制度。

輓近疑古成癖，井田之良法美意，久不爲學者所稱道。抑北魏之均田，唐代之租庸調，豈不猶師井田遺意。惟在古則不患寡而患不均，在今則人我相競，惟寡之患。故必既求其均，又求其足。必既均且足，乃可以自存於今日之國際，則魏唐均田猶所不逮，而當反之古者井田公耕互助之舊法。古者一夫治田百畝，略當今三十畝餘耳。因地之宜，就人之便，或以十夫爲一村，或以百夫爲一村，則一村之田，可有三百畝乃至三千畝。古者八家共一井，共治公田而又各治其私，守望相助，疾病相扶持，而有無相通焉。今使十家百家共一機器，亦使共治公田而又各治其私。惟古者公田少，私田多，今當反其道而行之，以公田爲主，今之公田即私田也，特私有而公耕之，以省人力。復有私田，則供園蔬欣賞，備私怡悅焉。其守望相助則有村警察；其疾病相扶持，則有村醫院；其有無相通，則有村銀行、村金庫、村合作社與村保險行。略以今之一村，當古之一井。盪其阡陌封疆，廣疇平田，規爲大農。運用新式機器，以豐其收穫，而建根寧極於吾皇古先民歷久相傳之美德懿風，以厚其基而固其本，使民族文化與時代經濟相融協，內聖外王，物阜民康，必始於是。

夫古之所謂井田，亦不過爲一種公耕互助之農村而已，非謂盡天下之地，必畍而方之，井而

九之也。故井田之外，有森林、有牧場、有塘堰、有礦冶，斧斤之利，魚鱉之養，牛羊犬馬之畜，金玉寶藏之產，則惟貴族巨室之私而擅之。今當變其意，相地之宜，因物之便，於農村之外，規爲林區、牧場、漁塘、礦山，或歸國家官有，或歸諸村公有，而私家之擅則禁。若道路之修築，城郭之興建，河渠溝洫之疏濬，凡大工程大興革，古者皆由貴族督導農民通力公爲之，今亦師其意，變其法，或由國家率領，或由農村自治，一出於通力公爲，而去其貴家巨室之私指撝焉。

夫中國，農國也，故富國必富農，而富農之道，又不盡於上述。農作之，工成之，凡農業之生產，必經工事之完成。否則有作無成，猶如不作。工農不配合，仍無以自立於今日國際財貨競進之場。古者凡工業皆設官世襲，有陶氏、有匠氏、有皮革百物之專氏。此皆農民之俊巧，食於官而專其業，世其職而不遷，而爲貴族巨室之供奉。今復當師其意，變其法，不屬於貴族巨室而屬之國家，或歸之諸村公有，集十村百村之所產，可以有一紡織廠或皮革廠，由是推之，而由國家設爲學校，教之專業者司理之。

農之所產，工之所成，其相與通有無而交易者則有市集，有商賈。古者井田之世，商人亦由貴族御用，一猶工人之世其職而食於官焉。今亦變其法，師其意，凡商販之業，大者隸於國，小

者屬諸村。若是，則工商百業皆以富農而利國，不復蠹農而病國矣。

古者村必有社，社之爲道，禮樂之所寓，鼓舞之所寄。教之樂之，皆託於社而存。後世村集必有神廟、有佛寺，報本反始，祈禱戲賽，以興以群，以觀以怨，文學藝術皆由此啟，宗教風俗皆由此播。故農村豐樂，則諸務皆起。農村凋敝，則諸務皆衰。一國之宗教風俗，文學藝術，禮樂所本，皆視農村經濟榮枯以爲之準。深觀微辨之士，必有以默喻其所以然者。

古者農村有賢父兄、賢長老，其生也，稱鄉先生或爲鄉大夫，沒而祭於社。後世有鄉紳，亦其遺也。退而治其鄉者，進則治其國，而爲公卿士大夫。鄉之於國，上下一氣。故孔子觀於鄉，而知王道之易易。

三

夫中國，農國也，農村猶中國之心臟。言經濟者必以養農爲先，而後可以足國，猶人之血液集心房，而後可以養身。輓近百年以來，中國處列強財貨角逐之場，漏巵日增，農村破產，此如血不歸心，心房日縮，血行日竭，百脈營衛，皆趨枯槁。其不大病而死者幾希矣。今不以復興農村爲首務，而高譚國防，是不揣本而求末之齊，譬之築浮屠於流沙之上，顛危傾頹，有不可立而

待者耶。

故今日而求振國防，其本必先興農村。農村豐足，則農民皆健男壯丁。農村凋敝，則農民皆瘦夫羸卒。昔北周創爲府兵，籍民六等以上有才力者爲之。夫六等以上，皆中上之家，故得武勇成群，以開統一之運。隋、唐踵其成法，而兵威震爍於異域。宋人募兵，其先尚有兵樣，然以兵樣募兵，是僅問其身，而已忽其家，雖得武健，不足以成紀律之師。久之則既忽其家，不復得再問其身。所養皆尫瘠，唐、宋武力不堪並論，此其一端。古今未有集疲癃而可以成雄師者，未有會羸劣而可以爲勁旅者，亦未有食不飽，力不足，而可以稱糾糾武夫者。故強兵必先富民，此又不煩論而自定之說。

且民貧則愚，民富則智。愚則怯弱，智則精強。今日兵爭，先恃器械，鬥智急於鬥力，故兵隊不僅需壯夫，又亟需智士。孔子有言，既庶且富而後教，又曰：「以不教民戰，是爲棄之。」今日之戰，更不可以無教，而今日之中國，則雖庶實貧，非先富亦無以施教，故曰「復興農村實爲國防之首務」。

昔管仲教桓公，作內政而寓軍令焉。制五家以爲軌，軌爲之長。十軌爲里，里有司。四里爲連，連爲之長。十連爲鄉，鄉有良人，以爲軍令。故五家爲軌，五人爲伍，軌長率之。十軌爲

里，故五十人爲一小戎，里有司率之。四里爲連，故二百人爲卒，連長率之。十卒爲鄕，故二千人爲旅，鄕良人率之。五鄕一師，故萬人一軍，五鄕之師率之。卒五之人，人與人相保，家與家相愛。少相居，長相遊。祭祀相福，死喪相恤，禍福相憂，居處相樂，行作相和，哭泣相哀。夜戰聲相聞，足以無亂；晝戰目相見，足以相識；驩欣足以相死。是故以守則固，以戰則勝。今推此意求之，欲爲寓兵於農，則古者丘井連鄕之意足法。欲爲寓農於兵，則後世北周、隋、唐府兵之制，明代衛所之規可倣。管仲曰，軍令旣寄於內政，而甲兵寡，猶未可。今日高譚重工業建設以爲國防基礎者，此皆患甲兵之寡而謀其所以足，乃治兵，非振旅。治兵非不急，而振旅尤爲先。足兵非不要，而足食尤爲本。居今而求振旅足食，則莫如復興農村。居今而求復興農村，莫如遠師井田遺意，近規大農新法。使農田皆私有而公耕之，斯於經濟、武力、文化三者融徹一貫，庶乎王霸兼行，富強之與教化，內政之與軍令，合一而並舉。則請復更端而重論之。

四

夫中國，農國也，農之病在於散。中國之離封建也遠，民之散久矣。顧亭林日知錄，嘗低徊其言之。河東裴村之記，可謂憂深思遠。孫中山先生唱導革命，至引會黨以自重，亦不獲已也。

頃讀潮陽陳翁論國防，主興宗法以爲之本，亦有見於此矣。

然古者「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。善推此心，可以保四海，四海之內皆兄弟也。擴此仁孝惻怛，又何限於宗族之閾。古者合廟而祭爲同宗，合旗而戰爲同族。國之大事，惟祀與戎，貴族之編制以宗族，而庶民之編制則以鄉井。今封建已隳，貴族無存，氏族相糾，不如鄉里相團，與其求復宗姓，何如重整鄉井。此其一。

大學言「修身、齊家、治國、平天下」，此乃千乘百乘之家，非五口八口之家也。夫五口八口之家，父子兄弟夫婦之至戚，豈有身既修，而閨房之內，骨肉之親，猶有不齊之理。故知古之齊家即爲「鄉治」。田子泰在徐無山中，糾合宗族，並及鄉黨。橫渠張氏，藍田呂氏，規復井田，創制鄉約，宗族鄰里，義不相害。古昔封建之世，自當以宗族率導鄉里，今者庶民爲政，復當以鄉里孕涵宗姓。故古言「敬宗恤族」，今當言「敬鄉恤里」。古言「齊家」，今當言「齊鄉」。此亦道與世爲隆污之一端也。顧鄉何以齊？曰齊之以氏姓，不如齊之以衣食；敬之以宗廟，不如敬之以田里。若復古井田之制，使吾民得通力合作，有無相共，本諸衣食而爲教化，而渙散之民可以復聚，其爲國防之要，當無有更切於是者。此其二。

化爲大農，可以用新式機械，可以用新式灌溉，新式施肥，可以省人力而增收穫。可以分工

易事，凡畜牧飼養蔬果林魚之利，皆可以化零爲整，取精用宏，豐饒百倍。此其三。

農村既富，農產饒衍，工業隨興。凡紡織、陶磁、製紙、製革一切生活日用新舊工業，民富則易教，智發則易奮。工業建基，必本於此。此其四。

工農配合，國力充盈，然後對內可以建軍，對外可以通商。商之與軍，始不爲吾病而爲利。否則工窳農楉，民生憔悴，建軍則增其負擔之重，通商則速其朘吸之竭。以建軍通商求富強，而不以工農奠之基，是與影競走，終不可及之數也。此其五。

抑更有進者，鄉舉里選，本周、漢以來相傳舊法，中國傳統政治所寓之民主精神，即託基於此。中山先生建國大綱，亦以縣自治成立爲憲政開始，而縣自治之完成，尤必植本於農村。故農村者，實中國歷古至今之政治基點，國家大本所在，政治經濟，皆於是焉肇始，亦皆於是焉歸宿，溯古證今，無二致。若農村凋殘，農民疲敝，則如木無本，如水無源，政治失其重心，縱復永永鈔襲稗販外洋之貌似，得其皮毛，喪其神魂，雖有百變，無可一成。必使農村富力充沛，農民皆因富得教，因教得學，夫而後退可治鄉，進可治國。今以後將以公耕合作之新農村，爲建國建政之水泥鋼骨，庶乎上符傳統文化本源，旁適世界潮流新趨，康莊坦途，由此發軔。此其六。

西方文化，一徹頭徹尾之商業文化。商業文化，肇始於都市，亦歸宿於都市。都市愈擴大，

財貨愈集中，商業文化即漸趨熟爛而腐敗。中國則爲農業文化，農業文化肇始於鄉村，亦歸宿於鄉村，鄉村愈繁榮，資產愈散布，農業文化之生命，乃益悠久而安定。古希臘、羅馬以及近代西方商業文化，既達飽和沸點，即感惴惴不可終日，而中國文化綿歷五千年，所以深根寧極，日擴而益大，每轉而益進者，皆在此。今西方商業所以突飛猛進，盛極一時，因與新工藝相配合。然工商配合不如工農配合之強韌而堅實。中國前途厥有兩歧。一者原本傳統農業精神，而以新工藝扶植而護翼之，就農業基礎加建新工業，如以老幹萌新條，此一途。否則外炫於異域工商盛勢，原田每每，捨舊謀新，如潰頹堤，洪波氾濫，使外洋工商大瀾汩汩流入，淹滅舊農業而促其沉淪，此又一途。洪瀾橫決其勢驟，老幹萌新其事緩，然孰得孰失，必有能辨之者。惟欲求老幹萌新，不得不先事於培壅翦剔，則創爲公耕合作之新農村，其要著也。此其七。

古訓有言，兵猶火也，不戢將自焚也。強梁者不得其死，古今灼例，更僕難數。惟農業文化獨爲和平之文化，亦惟農業國防，始爲持久之國防。今而後言國防者苟仍寶我和平，戒其強梁，則捨農業國防無可取。果師井田公耕之意以求其均而足，法府兵衛所之制以期其強而固，以保甲社倉爲治安，以書院鄉約爲教化，工廠則附麗於田野，城市則融貼於鄉村，政俗文教則導源植本於農業，與國爭存則歸宗復始於傳統，如是則不與富強期而富強自致。以言國防，莫固於是矣。

此其八。

五

或曰，子言誠可歆羨，然井田之難復久矣，子何言之易也。曰，是不然。北魏均田，明代衛所，其實皆井田遺意也。戰亂之後，人士流徙，田隴失主，誠使國家預立規模，因其機宜而整理之，事不甚難。今者，抗戰已逾六載，內地農村之流離破壞，畎畝無主，屋舍爲墟者十三四矣。邊區曠地，可以移民墾殖者，十亦一二。是田之可均，村之當新者，幾已強半於國中。昔有經亂招墾，國家多爲之立草舍，備耕器。今使政府先事綢繆，爲之規建新村，使十家百家聯楹合棟而爲居，儉於茆茨，而適如華屋。又爲之散給機械，教以新法，播種省力，餘夫必多。再爲之經營措置，有鷄塒，有豕圈，有牧場，有魚塘，有森林果園菜圃之屬，各各分工而治。其生事所需，較之畸零割碎，以舊法五口八口小農分耕爲活者，必豐衍百倍。生業既豐，則爲之設學校，建公墓，立禮堂，創戲院，濬浴池，闢運動場，築娛樂廳，一村煥然，千村耀目，慕效惟恐或後，烏在其爲難。

或曰，子言辨矣，然物之不齊，物之情也，巧拙惰勤，盡人而異，子欲倡爲均田公耕，毋乃

非人情乎？是亦不然。夫工廠，集千百工人於其內，豈不亦巧拙勤惰有不齊，然工廠可以合作，則烏在農田之不可以公耕。工廠合作所得，乃爲廠主，非爲工人，工人所得，一日之工薪，猶尙千百工人黽勉以赴，朝夕給事無誤者。今使農田公耕而平分其所獲，烏見不如工廠之集事。

或曰，人情各顧其私，農田與工廠異，不可以法令部勒之，互顧其私而公務必隳矣。是又不然。今政治號民主，將使全國公民參預而共治，若使人各顧其私，又誰爲法令以部勒者？必將待法令部勒，則民主政治終不成，建國終無期。吾之所謂公耕者，乃公耕其相互之私耳，而所私又近在耳目之前，使並此而不能相協以成，則國家政治烏乎得而舉？故創爲公耕之新村者，正所以訓練其公心，使之漸習焉以進而操國政。否則一村不治，何論一國。今謂公耕農村不可能，是無異謂民主政治不可能。然則彼之所謂民主政治者，必無異爲一種愚民之招牌矣。區區之意，則正以農村公耕爲導民從政之一術。夫中國一大陸農國，故必有公耕之新農村，而後可以有政治之眞民主。

或曰，子之陳義誠高，其奈吾民之不堪驟而企及何。曰，是復不然。吾此所論，雖若新闢，實則吾傳統文化之所蘊崇趨嚮，固若是也。其遠暫勿論，自宋以來，凡吾農村所有，保甲、社倉、書院、學田、義莊、祠堂，一切規爲措置，士大夫忠誠惻怛以唱導之，而田夫工人敬謹率循

之勿渝，以爲中國農村維繫之命脈者，其實皆是物。識時務者爲俊傑，變而通之使民不倦，烏在乎一聞均田公耕之義而適適然以驚乎？故吾曰：溝通文化、武力、政治、經濟而一以貫之，以爲建國固防之新基者，必於是乎在矣。

潮陽陳伯瑜先生，生平無一面緣，聞聲相慕，遠道貽書，並輾轉以其所著國防論書後一種「興復宗法爲國防之本」見示。有所悵觸，而草斯篇。

（民國三十二年八月思想與時代月刊第二十五期）



四　戰後新首都問題

一

有些國家常有首都問題之發生，而有些國家則否，何以故？正爲立國體制不同故。大略言之，國家可分兩類：

一爲自然國家。

一爲人文國家。

前者可稱爲「單式國家」，後者則應稱爲「複式國家」。此等國家之分別，一檢地圖，即可得之。如西歐古代城邦國家，其爲單式的自然國家，可以勿論。即如近代西歐民族國家，依理言之，仍爲一種單式的自然國家。即如西班牙、葡萄牙、法蘭西諸國，他們都有自然的疆界，環繞

著他們自然的民族，此之謂自然單式的國家。無論西歐科學物質方面之演進，其程度高深爲如何，論其國家之組成，則依然不脫自然單式之階段。惟此之故，英格蘭與愛爾蘭始終不能融和凝合，成爲一體。其連合殖民地所成之帝國，又當別論。

至於中國，則自秦漢以來，早已脫離自然單一國家之雛形，而進到人文複式國家之階段。所謂「人文國家」之意義，正指其國家之創建，全由人文化成，而不復爲自然的地形與民族之隔閡所限。若中國人不能進到人文國家的階段，則如陝西一省，所謂「關中四塞，沃野千里，東封函谷，西阻隴坂，南抵秦嶺，北屏河套」，正可長爲一自然單式的國家。此即古之秦國。自秦而南有蜀，四川形勢，「北蔽劍閣，東鎖三峽，南不渡瀘，西不踰岷」，一樣可爲一自然單式的國家。自劉焉以來，在此負嵎立國者，亦復不知其幾起。自秦而東爲晉，山西地形，「西南帶黃河，東北倚太行，所謂表裏山河」，依然可成一自然單式的國家。雁門之外有代，五嶺之南有粵，皆古之建國。論中國地理形勢，不曉得可以劃成幾多的自然國家。中國人在科學物質方面之演進，較之西歐誠見遜色，然論政治人文，則中國人之偉大表見，實爲舉世莫匹。中國自秦以來，早爲一人文複式的國家，與歐西傳統的自然單式國家大異其趣。此爲本文討論首都問題所欲首先提出請人注意之一點。

在自然單式國家之首都，自有他顯明的客觀自存的地位，用不着討論。此如英國之倫敦，法國之巴黎，德國之柏林，都有他們的自然形勢，交通經濟各方面，有他們的自然價值與自然地位。譬如一人之身，孰爲頭腦，孰爲胸腹，不辨自明。然使多人集合，如會議，如學校，如軍隊，則孰爲頭腦，孰爲胸腹，不得不別具意匠，經營創造，而非自然呈現。因此在人文複式國家，首都之選擇，實爲一至重極要之事。一國家之規模與精神，只看其首都之選擇，已不啻如示諸掌。中國自秦以來二千年，首都所在地，時時變動，正爲此故。

二

大抵一國家的規模與精神，有時取順勢，而有時則取逆勢。有時守靜態，而有時則守動態。取順勢守靜態則爲退嬰時代，取逆勢守動態則爲進取時代。

中國地形，西北高而東南下，山脈河流，全從西北趨向東南。氣候則西北寒冷，東南和煦；物產則西北磽瘠，東南豐饒。因此中國人之向東南發展，常在一種順境靜態下完成之，而不免帶有一種退嬰之象。中國人之向西北發展，則在一種逆境動態下完成之，而亦帶有一種進取之致。若把握住這一觀念，來考察秦、漢以來二千年首都移轉內部意義，便朗若列眉，一無遁形。

二千年來的中國，秦、漢、隋、唐爲一期，宋、元、明、清爲又一期。姑以秦、漢、隋、唐爲前期，而宋、元、明、清爲後期，則前期中國主要在西北，後期中國主要在東南。前期中國大勢爲進取，而後期中國大勢爲退嬰。前期中國之首都常在洛陽與長安，後期中國之首都則在汴京與北平。南京在前後兩期中均曾取得國家首都之資格而絕不見其重要性。茲再一一分析論之。

秦、漢、隋、唐時代之中國，其立國重心尙在黃河流域。當時立國形勢，則東西橫線重於南北之縱線。戰國人羣指秦爲西方，六國爲東方。當時西方以武力勝，東方以文教勝。秦人統一六國，乃西方之武力戰勝東方之文教。其時秦都咸陽，尙沿襲舊的自然單式國家即戰國時代之秦國之遺蛻。及漢高祖崛起豐沛，平定天下，即天子位於定陶，而正式建都則在洛陽。洛陽乃東周以來東方之首都，漢以東方人得天下，自願建都東方。時獨婁敬、張良勸高祖西移關中，高祖以問羣臣，羣臣皆山東人，爭言其不便。而高祖獨聽婁敬、張良之諫，終往長安。其時匈奴河南王、白羊樓煩王，去長安近者七百里，輕騎一日一夜可以至秦中，而秦中新破，人民稀少。漢廷遂大徙六國彊宗豪族以實關中，此後屢世奉行，成爲故事。並定陵寢移民之制，直到漢元帝時，此制始廢。亦直到此時，關中人戶始充實，匈奴外患始平息。關中雖稱沃野，然實不足供養一首都。在六國秦時，及漢、楚相爭時，已頗仰賴巴蜀與漢中。及西漢建都長安，歲漕東方粟，中流砥柱

之險，勞費甚大。其時文化經濟皆在東方，而敵國外患則在西方，漢代所謂關東出相，關西出將，大抵朝廷大臣皆籍山東，而隴西六郡已爲邊塞，人習武藝，皆以良家子從軍，備羽林宿衞之選。循此數端論之，西漢之都關中，實取逆勢。若順勢自然則不如都洛陽，一則可遠邊陲風塵之警，一則朝廷官僚皆來自東方，一則可省轉漕輓粟之勞，又一則可省移民徙家之苦。西漢至元帝時，乃復有主遷都洛陽者，如翼奉之徒是也。此等理論醞釀已久，及東漢光武中興，乃建東都，更不西赴長安。當時如班固、杜篤之倫，皆致稱嘆。若論軍事形勢，則長安地近羌、胡，實嫌豁露，洛陽乃中原腹地，又可反鎖函、潼以自固，故東漢常不以邊患爲慮，偶有羌禍，牽主護民內徙，朝廷端居，曾不有所警策。然正以此故，東漢常爲退嬰的國家，不如西漢之動進。

再以文化風教言，洛陽素稱中原，關中僻在西戎，板屋之詩，蒹葭之詠，其社會之荒僿，文教之簡陋，自不能與洛陽相擬。故東都教化屬於自生，而西京文物則出人造。諸陵不斷移民，豪富大賈，游俠姦人，五方雜處，風教不淳。西京守三輔者非治劇之能吏不能勝任。東都則人民不待遷而足，風俗不待變而淳。首都附近，三河之郡，豫州、潁川、汝南、梁、陳之交，皆人才所薈萃，雲蒸霞蔚，集於京國。東都太學生盛至三萬人，而李膺爲司隸，以風度雍容爲理。此以較之前漢，若過之遠矣。然正以此故，東漢始終爲一種清一色的社會，不如西漢異人並出，常得度

外之人才。故東漢僅能守成，而西漢實能應變。

再就大體言，中國地形，既自西北傾向東南，山脈河流全向東南貫注，一切風氣土物，亦削於西北而積於東南。若非有一種人力爲之驅策，則東南常有沉澱壅滯之患，而西北則有寒荒剝落之象。西漢因建都關中，故東方人物經濟不斷向西輸送，而全國形成一片，血脈常運，元氣常調。東漢因建都洛陽，東方人物經濟，其西上僅至洛陽而止。函潼以西，受不到東方暖氣，其本土僅有之人物經濟亦不斷向東滑流，漸枯漸竭，終成偏痺之症。此爲人文國家選擇首都不當因仍自然條件之第一義。

再次則中國本爲一農業文化之國家，農業文化之長處在純一，在安定，而其病害亦由此生。西漢建都長安，正因爲是一人造的首都，其自然環境本嫌不足，人物經濟皆仰賴外方之接濟，因而其中央首腦，常帶一種複雜的動進性於不自知覺之中。而此種複雜的動進性，實與農業文化之安定純一相得益彰。東漢建都洛陽，則純爲當時農業文化之本色，雖使國民一時有調洽寧定之感，然純一變爲單調，安定變爲惰退，則如以水濟水，失其調劑。

再以國家形勢，譬之人身，儻以中國爲一大人，西漢則頭腦在關中，洛陽其胸部，河、濟、江、淮之下游則腹部也。頭腦常在前方，故西漢立國形勢，乃不斷輸送東南胸腹部之人力物力運

向西北頭腦部分，繼續向前推進。頭腦豁露在外，時時有清新寒冷的刺激，胸腹包蔽在內，時時有溫暖安全的衛養。東漢則不然，譬之人身，將頭腦倒裝在胸部溫暖安全處，使全身運轉不靈，常見疲緩滯呆之象。在高祖初年，婁敬、張良之用心，初不過欲憑藉關中險塞，來應付諸侯跋扈的局面，乃不期而合於當時大一統建國之規模。東漢刻意振刷文治，開始即都洛陽，未嘗非顧惜社會物力運輸之艱難，並遷就一般東方人觀念，然卻種下了半身偏枯乃至疲癃不健的症候。

我們只把兩漢東西都建國形勢之不同，便可說明上文所謂順勢逆勢動態靜態以及進取與退嬰之相異及其得失所在。

三

魏晉以下，中國人精力物力，更見委靡，再無此大氣魄西都長安，他們僅能逗留於洛陽而止。東晉南渡，北方衣冠盛族，索性如潮水般前擁後擠相率南遷。依中國之地形與天氣，東南移則順，西北移則逆。在東漢時，江、浙、湖、湘之間，本已不斷開發。東吳割據建業，東晉、南朝襲其成規。若長安爲中國大人之頭腦，洛陽爲心胸，則建業成了尾巴。若此大人倒轉方向，以建業爲頭部，以長安爲尾巴，則形成一種逃遁畏避之狀態。由建業向長安乃逆勢上趨，非有精力

物力之驅邁與支撐不可。由長安向建業，乃順勢下游，不煩排布，自然滑去。桓溫抗志北伐，先議遷都回洛，一時過江名士，聞聲反對，可見當時南方人之意態。

北魏崛起平城，至孝文帝決意遷洛，此則又與東漢都洛用意不同。東漢都洛爲退嬰，而北魏遷洛則爲進取。北魏立國，譬之一人，乃坐北而向南，平城乃其堂奧，洛陽則爲前門。魏孝文決意遷洛，用意初不專在羨慕中國之文化，其另一用心則在以洛陽爲繼續南侵混一江左之出發點。北魏建都洛陽，則其北方人物精力可以不斷向南輸送，積集在洛陽，再往南推進而攫取長江。故洛陽爲當時南北所必爭，桓溫與魏孝文同樣認識此局面。北魏之由平城遷洛陽，正猶如秦孝公由雍遷咸陽，俄彼得大帝由莫斯科遷彼得堡。然當時北魏已見衰象，鮮卑人已無高瞻遠矚之胸襟與氣度，彼輩樂居故土，畏遷新邑，罕能瞭解魏孝文之遠志。勉強入洛，即沾染中原委靡享樂的惡風尚，此正是鮮卑人內心枯竭精力已盡之明徵。以當時鮮卑人之惰退委靡，無法運用魏孝文逆勢動進的國策，洛陽終於解體，而北方重分爲東西兩部。結果依然是在周、隋兩朝手裏混一了中國。

儻使中國像一件器皿，它是偏向東南傾側的，非在西北部繫扣住一個重心點，他將不得穩定，永遠向東南方滑下。儻使中國像一棵樹，他的根柢盤固是在西北，其東南雖則枝葉扶疏，滋

膏榮華，卻要靠西北做命脈。儻使中國像一個人，他朝向西北是上進，他轉向東南是後退。東南有享用，西北卻只有磨練。東南有引誘，西北卻只有打擊。東南可資休養，西北則只有奮鬥。西漢人早說過，始事常在東南，而收功實者在西北。中國人向以春夏擬東南，秋冬擬西北。人到西北乃見天地嚴凝之氣，若拋了西北，則有春夏無秋冬，有溫和無嚴凝，功實不收，生氣不全。

隋、唐復都長安，正是中國人經歷長期磨折後，精力復旺，氣魄復振的一個極好象徵。若論長安人力物力，自然條件，依然不夠做首都。隋代開運河，轉漕江、淮之米，又於洛陽設東都，皆以此故。若順勢自然，則將如隋煬帝流連江都，樂而忘返。唐代長安盛況，依然出諸人造。且當唐之初年，突厥正強，鐵騎直到渭水北岸，唐太宗匆忙中輕騎簡從，與之隔水而盟，這是何等緊張的局面。然中國只有建都長安，纔能全身策動，吸集東南方人力物力不斷輸送到西北去。如此始得渾身血脈流貫，精神抖擻。亦惟如此，再得奮發前進，不敢懈散惰退。道家長生術有提心化氣提氣化神之說，此亦是一個逆勢，一個動態。全神聳動，鼓舞生養，否則順勢自然，便漸漸倒塌下去。漢唐兩朝代表著前期中國之極盛時期，決非偶然。

四

五代以下，中國又入衰運。只看五代十國中間便無關、陝在內，其時中國人物精力，已不再能向西北方鼓送，因此西北在中國史上失卻其應佔之地位。北宋開始混一，然北宋不論不能建都長安，抑並不能建都洛陽，而開始在汴京住下。這才注定了後期中國衰運之先兆。宋太祖非不想西都洛邑，只因順勢自然，顧念到兵糧竭乏，漕運艱難，因此留住汴京。漢高祖初平項羽，即下令兵隊復員，漢初並無籌備大批兵糧之束縛與困難，因此一聽到婁敬、張良之言，可以即日西遷。宋初無此力量，中央政府養兵二十萬，既不能帶兵西遷，又不敢棄兵東駐，只有隨著軍隊遷就糧運，在汴京住下。宋代建都，雖說順勢自然，其實是無勢可據。歷代建國，無如宋人之弱者。

至於遼、金、元、清四代建都燕京，則又別有因緣。此四代皆崛起中國東北方，燕京正爲其進瞰中國之前門。故此四代之都北平，正如秦孝公遷咸陽，魏孝文遷洛陽之故智，取便動進向前，臨制中原。此四朝之都燕，所爲者乃對內之控制，非對外之奮張。轉漕江、淮以事給養，倚憑北方老巢，作爲退步。雖則是同樣吸集東南人物精力向北輸送，而實說不上所謂血脈流貫與精神抖擻。元、清兩代之中國，其內裏實分兩體，蒙古、滿洲不肯放棄其部族政權之私心，則燕京只爲凌駕中國之據點而已。

明太祖驅除胡元，定都金陵，若論當時人物精力，固已薈萃江、淮下游，在此建都，正如漢光武之定居洛陽，只能成一個靜態的政治。而當時北方強敵未消，不得不特駐重兵，外重內輕，遂來「靖難」之變。明成祖毅然北遷，始一反太祖之順勢靜態的退嬰政策，而改爲逆勢動態之進取政策。明代得有四百年恢張龐大的局面，不得不說是成祖之功。

明成祖之遷都北京，實與元、清兩代之建都北京，用意不同。元、清都燕，如人坐北而向南。明之都燕，則如人坐南而向北。元、清其情在制南方之反側，明人其情在阻北方之入犯。所以明成祖之建都燕京，實得漢、唐建都長安之規模，同樣爲一種逆勢動態的進取國策。而明代國運，亦差可與西漢、唐人媲美。惟漢、唐時代(前期中國)之形勢，東西橫線之重要勝過南北縱線，而宋、明時代(後期中國)之形勢，則南北縱線之重要勝過東西橫線，此爲其異點。

東漢都洛陽，只在東西橫線之中途，未能盡量吸集東方人物精力輸向西方。北宋都汴京，只在南北縱線之中途，亦未能盡量吸集南方人物精力輸向北方。皆不能照顧全局，未能盡量發揮人文國家之體制，故東漢、北宋皆爲弱國。明代挾南趨北，與漢、唐吸東注西形勢相似。惟中國地形自西北傾向東南，若重心懸繫在西北，則全身警策，全身靈動。若重心懸繫在東北，則西北一角終難提挈。血脈精神終有一處掉空落陷，終不能全身活潑緊湊。此明代建國規模之有遜漢唐

處。若元清兩代，根本又當別論，此爲後期中國所以不如前期中國之主要大原因。讀史者能擴開心胸，以遠神眺矚，可悟其意。若循行數墨，則將疑其言之若河漢而無極。

今再拓開一步論之，吾人從高向下，從冷就熱，從曠大處向狹小處，常有一種舒服安穩之感。反之，若從低向高，由暖向冷，從狹處入曠境，則易覺有一種奮進邁上之意。而不幸中國歷史人文之大趨勢，則常爲由高向平，由冷向暖，由曠向奧，雖若舒服安穩，而奮進邁上之意一失，則其民族精神將不免於懈弛而惰退。西漢之與唐、明，則在逆其勢而加以策勵與鼓舞。東漢、北宋，隨勢自然，則振作無從。

若以此意看歐洲史，則與中國適成對比。西歐文化始起希臘，漸次西向而達羅馬。中古以還，又自西、葡、荷、法而至英倫，最近又轉向大陸，自德抵蘇。綜其進向，乃不斷由平趨高，由暖趨涼，由小地面轉到曠大處。故全部歐洲史，乃若精力瀰滿，不斷有奮進邁上之概。中國則顯然有從高寒曠大滑向低溫稠小之趨嚮。然說者若據此而認爲中國民族精力懈弛惰退之證，則亦未然。何者，歐洲諸邦始終在自然國家之階段，羅馬戰勝希臘，日耳曼諸族戰勝羅馬，高寒曠大戰勝低溫稠狹之區而與爲代起。故羅馬吞滅希臘，日耳曼又吞滅羅馬，彼此即以所吞者自養。其歷史雖遞禪而下，其精神實互爲起滅，不相通貫。中國歷史則不然，中國文化乃自始即由高寒曠

大處向低溫稠狹而發展，而仍能保持其高寒曠大之命脈與生根。故西歐爲迭仆代興，而中國則蹶而復起。根據上述觀點，最近中國之將來，實有倒挽東南人物精力重新吸向西北之必要。

今就中國史上歷代建都分五區域言之，其在中央者曰洛陽，西北區爲長安，東北區爲燕京，東南區爲金陵，西南區爲成都。其他則不在討論之列。成都僅屬割據，依照地形，斷無全國首都落在西南之理。金陵亦僅偏安，明初雖以南京爲全國首都，只是曇花一現，不作準數。金陵適當長江下游，譬之人身，當屬臍部，決非首腦之區。北平建都雖亦近及千年，然大體是東北部族政權壓迫全國之一據點，只有明代三百年爲例外。儻統籌中國全局，又縱攬兩千年立國經驗，則此後中國新首都仍當面向西北，而洛陽自不如長安之適當。玆再分端論其利害。

五

橫觀全世界各民族，其文化發揚燦爛一時者，莫不經歷相當期間便成老去，因此近代西方人衡論文化，頗疑其亦如個人生命，不免有生老病死之必然經程而無可逃脫。獨中國適成例外。竊謂民族究非單體生命之比，若得常有新刺激，常投之新環境，自可不斷有新精力繼續萌生，而此民族遂永獲不老之象。近代之例，如英倫之移民北美，即其證。中國正因處境闊大，從不斷的新

刺激，醞釀出不斷的新精神。

約略言之，春秋、戰國時代，人文中心實在東部，而齊、魯爲之最。衛、宋已較次，三晉中原又次焉，而西部秦國爲最後。稍北如燕、趙，稍南如楚、越，皆不得預於當時人文之正統。即在西漢，依然以山東齊魯爲人文首區，而燕、趙、梁、楚次之。及乎東漢，人文基地漸移而西，梁、陳而往，人文特熾。及魏、晉失緒，中原喪亂，人物播遷，經大翻動，於是西北則轉而至甘涼，東北則轉而達遼瀋，東南則踰江跨海，西南則度嶺越嶠。中國經此一大翻動，各處均得從新環境下萌茁新精力。一到隋、唐統一，各處風雲湊會，當時的中國忽然生機勃發，氣象一新，正爲此故。然就大體論之，漢、唐中國人文，依然重在北部，不重在南部。吳、晉、南朝之局面，多半乃僑客之力，非江外人文所自創闢。直要到唐中葉以後，江淮人文乃日盛日大。

下迄宋代，南北漸成倒轉，江南人文乃始凌駕於大河兩岸之上。明、淸兩代，尤其是江、浙文物，絢爛昌明達乎極點。然最近百年以來，中國在世界形勢之大轉動中，又不斷開闢了新環境，賦與中國人以新刺激。浙、閩、兩粵，因其濱海通商之便利，開始邁步走上新途徑，太平天國一番龍鏡虎鬥，全由湘、粵人扮演主角，革命人物，乃及平定革命者，多半屬諸西南。而南洋僑民之海外移殖，尤爲注意近代中國人之新發展者所矚目。最近對日抗戰，西南爲後方大本營。

不久的將來，西南諸省，無論人才物力，一定要在中國史上繼長增高，佔得一個嶄新位置。

至於東北最近百年來，魯、燕諸省大批移殖，以他們強韌堅厚的毅力，配上富源無盡的新天地，又値強鄰窺伺，國際風雲動盪衝突，直到「九一八」以來，淪陷喪亡之苦，在東北人民的內心，更蘊蓄了許多無可言喻之感。東北人在近三四十年的中國史上，早已嶄露頭角。目下雖一時沉淪，不久的將來，一定要突飛猛進。其人才物力，均將成爲新中國建設時代之一支生力軍。我們放眼一看此百年來之變化，雖則驚心動魄，創鉅痛深，但中國人顯然又在新環境下領受新刺激，在新刺激下醞釀出新精力。此種新精力之表現，即爲中國民族新生命之復始。

現在放眼一看，長江、大河兩大流域之下游，魯、燕、江、浙爲中國自古傳統人文基點精華所萃。魯、燕爲北部，是前期中國漢、唐時代之人文基點物力中心。只論山東一省，其人物精力，自古到今直上直下，始終站在全國各區域之最前線，而未見其過分的衰頹與窮絀。吳、越雖較齊、魯爲後起，然其人物精力，一樣的站在全國各區域之前線者亦已經歷千年以上之時期。只照中國地形，山脈河流，風氣變動，自然傾向，便積聚到齊、魯、吳、越一帶。由此而上，爲燕、爲遼、爲東北。由此而下，爲閩、爲粵、爲西南。東北、西南正在預兆著新中國之新生命。中國最近當前之人物精力，似乎成了一個半環形，正是大陸與海洋交割的邊緣，恰恰成了一個半

環，而以齊、魯、吳、越當此半環線之中點。此半環線則圍拱著泱漭曠蕩的大陸。這一個大陸，正爲中國人的命脈與生根。無盡無限光芒燦爛的歷史與文化，正在此大陸上產出。漢、唐極盛時期最豐熾最繁榮的首都所在地長安，便是此一大陸之中心。由此向正東向東北向西南，向上面所說之半環地帶，距離約略相等。這一個半環之對此中心，眞有萬國覔旒，八方風雨之概。

中國本是一個大陸農國。中國傳統文化，亦是一個最標準最理想的大陸農國的文化。中國人已往在大陸，中國人之將來依然要在大陸。中國人已往是農國，中國人之將來依然仍是農國。只不過要成爲一個新大陸的新農國而已。上面所說海陸交割地帶之半環線，不夠代表整個的中國。整個中國尙有恰恰與上述半環線，遙遙相對的另一半環，此乃以新疆爲中點，東北至蒙古，西南至西藏的一半環。依照中國已往歷史，中國人面對此一半環的時候，常是中國人奮進與邁上的時候。僅中國人反過身來，面對海陸交割的一半環的時候，則雖若順勢自然，卻不免常帶有逃遁退嬰的意味。新中國之最近將來，儻將採取一種逆勢動態的奮進國策，則新中國建國第一方案，便該再反過身來，重新吸集那海陸交割地帶的半環線上的一切人物精力倒灌到正相對的半環線上去。否則中國將成一半枯痺的國家。譬如日月之蝕，一半光明而一半模糊，一半鮮豔而一半黯澹。

不僅如此，中國的中心地域，也正在黴爛腐敗，漸漸如挖瓜瓤，愈挖愈進，中心已空，僅存外皮。長安、洛陽從前是中國最光明鮮豔的所在，現在則模糊黯澹，正如爛瓜瓤般，若不挖去，勢將累及皮層。此種情態，中國歷史上也早已經歷過。當魏、晉擾攘之後，洛陽、長安空無居人，那時中心地域之腐爛，較今尤甚。中國得此一大變動，因傳統人文基點物力中心之大破壞，人物精力播散四外，入新環境，獲新精力，到後再湊集還歸，締造出隋、唐統一盛運，而洛陽、長安乃如明日之日重當中天。

最近一百年來的中國衰運，直到目前之大抗戰，中國人文基點物力中心幾乎全部淪陷，全部翻動。中國人在此大變動的新環境下，只要有魏、晉時代人之精神氣魄，此下無疑，便是第二期的隋、唐新運。中國人若能接受歷史教訓，便該慕效漢、唐。中國人依照傳統人文建國之經驗，當用平衡原理，謀使全國人物精力活潑交流，融成一片，如此則中國正該向內陸西北發展。

照農業上輪耕番休的道理，長安、洛陽內陸中心，雖在漢、唐古代極其光明燦璀之盛態，但此一千年來，已漸漸沒落，漸漸荒棄。長安、洛陽雖是古世界，同時卻是新天地。雖非渾沌未鑿，卻已返璞回眞。若使我們吸集海陸交割地帶半環線內之人物精力重回到漢、唐故地，一面固然富於歷史上之憧憬與回憶，一面亦幾於是到了新闢的疆土，新創的天地。依然是一種新環境，

依然有一種新刺激。依然可以醞釀出新精力，培植出新生命。我們向西北發展，不僅是平面上的平衡，抑且是直線上的溝通。不僅是地理經濟上的交流，抑且是歷史文化上的復活。我們要返老回童，要在逆勢與動態下重新從低下溫暖的所在，爬上高峻寒冷的故鄉。我們依然要從小地面復歸到大地面去。這是我們的奮進與邁上，這是民族之再生。

六

再以國防觀點論之，中國歷來大敵外患，在北不在南。無論是西北或東北，總是踞高臨下，佔着大地面來掩蓋小地面。中國的南方，象徵着和平進展，北方則象徵着奮鬥競存。已往如是，最近的將來依然要如是。人類大戰爭仍將在大陸上展開。國家民族決生死的戰爭，必在大陸上演出。中國是一大陸農國，將來工農配合發達，決不怕海疆封鎖。在此民族思潮澎湃橫溢的時代，仗着幾十條海上船艦，運載少數軍隊，可以滅國併邑，此事幾難想像。中國人只要暫時不想攫奪海外殖民地，中國的國防，主要者必是陸空配合的大陸國防，即是北方國防線。中國北部大陸陷入敵手，則中國人將被趕入海裏，宋、明如是，馬其頓之於希臘，日耳曼蠻族之於羅馬，形勢亦復如是。

我們若採用西漢與唐代逆勢動進的國防形勢，則將來中國新首都亦有向北遷移之必要。否則中央首腦安居江流狹仄的安全區域，斷不能極度發揮大陸奮進的戰鬥效能。若果效法隋、唐東西兩都的形勢，則新中國之建都，應在長安，而以北平爲陪都。從長安到北平劃一橫線，約略相當於黃河平原之地帶，即代表前期中國漢、唐精神的地帶，應使成爲新中國之首腦指揮地帶。全國青年受國家政治、教育、宗教、哲學各部門精神方面之訓練培養者，以集中此地帶爲相宜。壯闊的地形，嚴肅的天象，深沉古老的歷史文化之遺跡，全在此地帶上。這一地帶表示着中國民族之堅毅強韌篤厚偉大。大政治家、大教育家、大思想家、大宗教師、大軍人，全應在此地帶受洗禮。自此以北，益高、益冷、益曠、益大的邊疆區，應成爲新中國之兵庫。萬里長城即其最好的象徵。新中國人應在此帶建設活的萬里長城。

自此以南，以五嶺山脈爲界線，又可劃成兩橫線，即是長江平原與珠江平原之兩地帶，前一地帶是代表後期中國宋、明精神的地帶，此一地帶應使成爲新中國之胸腹營衛地帶。文藝、美術、科學、工業應在此一帶發皇。此一地象徵中國民族之活潑溫良清新智巧，這是家宅中之花園區與書房區，不當在此建立大禮堂與紀念碑。最南一線，代表着近代中國之新興精神，與大海相吞吐，與世界相呼吸，工商製造，往來貿遷，這裏象徵着新中國之動盪，將與最北一線象徵新中

國之凝定者遙遙相對。

將第四線配合第三線，將第一線（最北一線）配合第二線。古今中外一以貫之。人文建國之平衡凝結，勢必如此形成。若戰後新首都仍逗留在第三線上，雖亦順勢自然，博得大多數國人之贊成，並取到目前一時之便宜，然而人文國家的大體制，歷史國家的大精神，終將無從發揮，到底抉發不出中國民族內心深處的至高情緒。勢將逐步退嬰，逐步偷惰，南方兩線上的人文基點物力中心永遠推送不到北方兩線去。尤其是中國的西北角，爲中國山川形勢祖脈所在，中國文化歷史漢、唐盛業由此造成，現代中國之中央地帶，亞洲大陸衝盪鬥爭的大局面，萬一在此開幕，偏在東南角江海邱陵小局面下之人物精力，必將無此指揮駕馭的大力。要運使長刀闊斧，非得騎上馬背。若徒步小卒，縱有神力，亦無刀斧迴旋之餘地。

我們從歷史、藝術、軍事、政治、哲學、文化、經濟、地理各方面各條件的眼光與理論來衡量戰後新中國之首都問題，斷然應向北遷移，尤其應該西北重於東北，中心重於偏隅，大陸重於海疆，則長安厥爲首選。若其現在的荒凉破壞，則不足爲我們討論百年建國的大政方針之一難。

（民國三十一年十二月思想與時代月刊第十七期）

五　中國傳統教育精神與教育制度

一

西國教育，大率不出兩途，一曰「國家教育」，一曰「教會教育」。國家教育之病在抹殺個人，教會教育之病在蔑視現世。逃於此兩者，則必歸於個人權利與現世享樂之境。

中國傳統教育精神，以儒家爲代表。儒家陳義，頗無上述之兩弊。大學言「修身、齊家、治國、平天下」，而曰「自天子至於庶人，壹是皆以修身爲本」，而修身又本之正心、誠意、致知、格物，引而歸之於個人之心意，固無爲國家抹撥個人之弊。中庸言「能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以贊天地之化育，而與天地參。」亦引而歸之於自盡己性，亦未嘗有爲天地將來而蔑視現世之病。而其所重於個人者，乃以與國家天下相聯繫，

而特於個人發其端。其所重於現世者，亦以現世之變動與天地之化育相聯繫，而特以現世植其基。故儒家重個人現世，而亦不陷於個人權利現世享樂之狹窄觀念。此中國傳統教育精神之最其大本大源所在。

人類何以必受教育？自西國觀念言之，大端不越乎三者。曰為「上帝意旨」故，曰為「國家目的」故，曰為「個人樂利與現世幸福」故。人類降生，自始即為一種罪謫，上帝悲憫，重播福音，廣宣於斯世而有所謂教，俾罪謫之人生重得超度，此宗教家言。為國家目的而施教育，其理論遠始希臘古哲柏拉圖、亞里斯多德。柏氏著理想國，即主公民教育由國家掌理，兒童出生即不屬於父母，攜離其家而至公共育兒所。並當以嚴密方法使其父母不復能辨識其子女，其教育課程，則全由國家制定。個人不當有私產，亦不當為家庭之一員。故就理想國之理想，則必產業公有，婦女亦公有，兒童則公育。柏氏並主凡技術、詩歌、音樂、宗教、道德各項，皆當服從國家權威之嚴厲規定，其有不願，則流放不使同中國。亞里斯多德曾謂「人乃政治的動物」，斯言也，非重人而言之，乃重政治而言之。故亞氏又謂人生而有智力以為其武器，並有種種性質可以達其最卑汚之目的。苟無德性，則人類乃動物中最齷齪最野蠻者，並充滿淫惡之邪慾，而給人類以德性者則為國家。亞氏又謂欲求國家憲法垂之永久，莫如將教育制度適應於國體。蓋二氏論

學，皆承蘇格拉底力矯當時哲人學派之遺風。重於共相，略於個性，亞氏雖稍愈，而軌轍仍然。其視耶教精神，雖一爲宗教，一言政治，其不免於抹摋個人之天性則一。故自柏拉圖而有歐洲中世紀之神學觀念，自亞里斯多德而有歐洲中世紀之演繹法論理學。希臘思想與耶教觀念二流匯趨而爲當時貴族僧侶階級所利用。循是而有培根之歸納法，洛克之經驗論，百科學者之唯物論機械論無神論，盧梭之民約論，風起雲湧，蔚成近代歐洲思想之新主潮者，蓋莫非於「上帝」與「國家」兩觀念下爲人類個性求解放，而爲之闢一營謀現世福利之途徑。頹波駭浪，極其勢之所至，而有德儒尼采之超人論。其先則曰智識，其後則曰意志。智識也，意志也，皆所以擴張個人現世之權力。此即古希臘哲人學派所謂人類爲萬物之尺度。然世界之大，萬物之廣，個人智識意志之權力終有限。故歐洲近世個人主義之展開有二形態，其對外爲民族國家之摶成，其對內爲階級鬥爭之激化，凡此皆個人主義之結夥集團以求現世權力之無限擴張者。故其先則爲政府向教會爭學校，其次則爲個人向國家爭自由。然人生之終極，則不能如是而已。彼中有深識者憂之，則又時時反尋夫上帝之虔敬，理性之幽玄，而惜乎終未有以溝通此兩者之隔閡。故近世歐洲思想乃常擺盪號虒於此兩途之間而靡得所寧定。

若以人類何爲而有教問中國人，則必不曰爲上帝，亦必不曰爲國家，更必不曰爲個人現世之

權力與福利。中國傳統教育思想，乃爲人性之發育成全而有教。飲食男女亦人性，此決非中國教育理想之所擯。惟中國教育理想之所重則乃在發育成全人之「羣性」而有教。羣不僅爲平面之展擴，而尤貴於有時久之綿延。教人類之羣性者，此孔門之所謂「仁」。教人類羣性之達於綿延而不絕者，此孔門之所謂「孝」。其爲教之次第節目，則既曰「修身、齊家、治國、平天下」，又曰「盡己之性以盡人之性，盡物之性，而贊天地之化育」。尊德性道問學，一以貫之。致廣大則以宇宙爲全量，盡精微則以小己爲核仁，極高明則以仁義爲準則，道中庸則以孝弟爲發軔。所謂齊家治國平天下，乃至盡物性而贊化育者，皆人類性分中所有事。教育貴於「盡性」，層層擴充，亦層層包絡。故中國傳統教育理論，超乎上帝、國家與個人之外，而亦融乎上帝、國家與個人之內。而此種種理論，獨以孔門儒家思想爲得其全。

二

今就中國教育史之演進，據其主要之外形大略區分之，則有國家主辦之教育，此可以漢、明兩代爲代表。有門第私家之教育，此可以魏、晉、南北朝及唐爲代表。有社會自由之教育，此可以先秦及兩宋爲代表。有社會半自由之教育，此可以元、淸兩代爲代表，而尤以淸代爲顯著。春

秋以前封建社會之貴族教育，非此篇所欲論。

自孔子唱教，儒墨競起，百家爭鳴，先秦諸子學派之繁興，可謂極一時之盛矣。然絕未有自爲教主而創一宗教者，亦絕少專爲狹義的國家權力張目者。其純粹代表貴族統治階級之思想者惟一韓非。更少專爲個人現世享樂立說者，求其近似，惟一楊朱，而其立論之詳，已不爲今人所知。其間儒、墨、道三家，最於當時稱顯學。墨家陳義雖高，大體皆已爲儒學所包孕。其所樹異於儒家者，則皆抹撥人類個性之論，因此墨學不傳於後世。道家主解消大羣以爲放任，蓋有見於人性之一偏，無見於人性之全體，其病與墨家相反而相合，故獨惟孔子之教遂與中國民族傳統文化相融洽相凝結而爲二千年來中國人文教育之宗師。就此時期之教育精神言，其超出乎政治勢力之上而求有以領導支配夫政治者則一，故此時期之教育，實可謂中國史上第一期之社會自由教育。

人類不能長無教，無分於富貴貧賤，智愚老幼，其內心莫不有一受教之渴忱。秦之在當時，其社會文化獨爲落後。荀子游秦，鄙其無儒，然始皇帝併六國，已見稱爲以孝治天下。漢高無賴，見儒冠則溺之，聞說詩書則罵，然過孔子墓則拜祭焉，爲其嗣王擇師而命叔孫通，通亦儒者。漢帝莫不以「孝」爲諡號，則秦、漢開國，固已知尊孔子之教，而其事實大定於賈誼之告文帝以太子之不可以無教。誼既詳陳三代所以爲教之具，而曰「秦使趙高傅胡亥而教之獄，所習者

非斬劓人；則夷人之三族也。故胡亥今日即位，而明日射人。」夫帝王亦人也，帝王終不能以其富貴而可以無教，而教必早施於幼年。然幼年將何以為教，將舉老聃、莊周以為教乎？彼固曰「絕學無憂」，不主有教。將舉墨翟、禽滑釐以為教乎？彼則曰「視人之父若其父」，非禮非樂，非所以教青年。將舉韓非、申不害以為教乎？則如趙高之教胡亥。將舉僧侶卜祝上帝鬼神以為教乎？則中國自春秋以來，賢卿大夫如子產叔向之倫，皆已知其虛誕而不實。故不問其人為何如人，彼必將教其幼稚，而求其所以教幼稚者則必尊孔子而遵儒術。秦雖尚法，而始皇帝之擇以教扶蘇者則儒士。漢雖賤儒，而高祖之擇以教惠帝者亦儒士。文帝雖好道家言，而得賈生，則使傅其愛子梁孝王。景帝友師鼂錯，受法家言，而即殺鼂錯以謝吳楚。及為其子擇師，武帝師王臧，又儒士。漢武以十七歲青年登帝位，不待於得董仲舒、公孫弘，固已心嚮儒術矣。儒術之所以獨盛於後世，由其獨操舉世教育之權。教育之必本於儒術，由其明於人性，適於人羣，本諸人性之仁孝，效於人羣之久大。故中國人之願受教育者莫能自外。昧者不察，乃謂儒術獨便於專制，故秦、漢以來借以愚民，則真其愚之不可及矣。

自漢武建太學，立五經博士，又設郡國學，而後中國乃始有國家官辦之教育。然儒家創教，雖不鄙從政，亦不專為從政。儒家之教，在以超政治者導政治。博士弟子通經得官之制既立，雖

前漢之昭、宣、元、成，後漢之光武、明、章，一時政事之受裨益於儒術者實大，然儒術漸變而爲利祿之途，往昔自由教育之精神漸失。習儒術者僅求入政治，不能超政治。教育漸不爲政治之領導，而爲其隨屬，於是傳統教育之精神全變，而政治亦緣之而腐化。當東漢之季葉，中央政府終於解體，而其時學者則經數百年政治之卵翼，根深柢固，遂成門閥。彼輩以流品自高，不屑與世俗爲伍。國家官辦之教育機關雖存在，而精神終不振起，蓋其時教育已轉入於新貴族門閥私家之手。不僅文藝、美術、禮儀、哲學，皆在門閥家庭私自授受，即國家政府傳統典章制度，亦爲門閥子弟所獨擅，如所謂「王氏青箱」者是也。然人類之渴忱求教則古今如一。聰明俊秀之外於門閥者，乃相率而入佛寺。故宗教勢力之瀰漫於當時，亦此種教育情況有以助成之。

隋、唐踵起，始設科舉，立學校，使社會俊秀皆得平流而競進，而門閥勢力猶在，國家教育之尊嚴仍不立，自由教育之風氣仍不厚。則人之從事於學者，亦苟曰給我私求，潤之家澤，而仍不足以饜夫人類崇高向學之心理，則彼之掬其眞性之渴忱而求教者，仍必歸嚮於佛寺。故魏、晉、南北朝、隋、唐時代佛教思想之盛行，正與儒家教育精神爲代興。人心不能無所皈依，孔子人文自由教育之精義不昌，則一世之聰明信望，乃逃入於瞿曇氏，上者言寂滅，下者言輪廻，豈不猶遠勝夫百年之私求，一家之小澤？故雖大唐盛世，遠異乎魏、晉、南北朝之亂離擾攘，而終

亦無以收拾人心。上自帝王卿相之尊，下至販夫走卒之賤，莫不虔誠膜拜於塔院之間者，此自有人類渴忱求教之內心，策勵而鼓進之，固非如韓昌黎之闢佛，僅所謂禍福驚動之所能爲力。

及宋儒興，而後中國傳統人文自由教育之精神乃復昌。當唐末五代晦盲否塞之餘，曙光新展，則有二大亮星輝耀於天地之間，以開一世之心目者，曰范仲淹希文，曰胡瑗翼之。范仲淹爲秀才時，即以天下爲己任，嘗自誦其志曰，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。其服官所至，首汲汲於禮聘名師，興學校。其在蘇州時，得胡瑗掌教事，學者所稱安定先生者是也。胡氏居蘇州湖州教授，夙夜勤瘁，積二十年。當時蘇、湖教法，分經義、治事二齋，經義則擇心性疏通，有器局可任大事者，使之講明六經。治事則一人各治一事，又兼攝一事，如治民、講武、堰水、曆算等，使以類羣居講習，時時召之使論其所學爲定其理。或自出一義，使人人以對爲可否之，或即當時政事俾之折衷。蓋經義所以闡人生之大道，治事所以備切實之服務。明體達用，有本有末。一時人才蔚起，國家考試所得士，出胡氏門下者十常四五，朝廷名臣往往皆其徒。遇者雖不識，亦可揣知其爲胡氏弟子。由是政府詔下蘇、湖，取其法以爲國立太學之章程。未幾又聘胡氏爲直講。胡氏在太學時，嘗出題試諸生，曰「孔顏所好何學論」。得一卷，大賞之，請相見，處以學職。其人猶爲青年，曰程頤，即後世所尊小程夫子伊川先生。故後世推中國近古大政

治家必曰范文正，推中國近古大教育家必曰胡安定，自有安定先生之教而後師道尊，人才起，而學術昌，後世目之曰「宋學」。至張載子厚著西銘，曰「民吾同胞物吾與」。又嘗言「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」。蓋至是而先秦儒者修身、齊家、治國、平天下之理想，盡己性、盡人性物性、贊化育、參天地之觀念，重復昭揭於學者之心胸，而社會自由講學之風，亦熸而復煬，此則宋儒之功。

三

今試縱觀魏、晉、南北朝、隋、唐迄於兩宋一千年內人才世運之消長盈絀，則莫不與當時之教育思想與教育制度息息相關。當魏、晉、南北朝中央解紐，區宇分崩，社會無學術，國家無教育，而門第私家猶有其世相傳襲之禮制風尚，守而勿失。舉如文學、藝術、政事、哲理，凡人羣文化之所依寄，亦賴門閥之保存而延續。所以當時流品之下，猶有才器，粗得支持世局，使不至於大壞，而終以下開隋唐之隆盛，而其奇才偉器，不能爲門閥私家所牢籠，所掩抑，而橫邪軼出者，則一歸於宗教。故自魏、晉以迄唐代之初盛，其第一流人物之出現，常爲方外之高僧。而其堪當教育家大師之號者，則幾於絕無僅有。

韓愈以師道自任，舉世駭詫，柳宗元擬之於蜀犬之吠日。然則循此推演，世事與教義終必脫節，則世事亦非達於糜爛大壞而不止。而猶幸其不然者，則僅賴門第世族，仍得稍稍汲傳統教育之餘波以資霑溉而已。而果也，中唐以後，門第世族衣冠之蔭日失其緒，而進士輕薄，場屋祿利之私心淺業，終無以撐架世局之宏闊。世事之壞，生民之禍，人才之卑汚齷齪，達於唐末五代之亂而極。而凡有宋以來一千年，人才之培養，世事之營建，則胥由宋代諸儒人文自由教育之新精神有以振拔而奮起之。此正中國文化一番絕續生死之交。

然而宋儒立教，磨難實多。其先也，以人文教育與宗教教育爭；其繼也，則以自由教育與國家教育爭，而所爭皆至苦。當慶曆皇祐之後，文風既闢，路府州縣，莫不崇教，競因書院而建學。朝廷又采蘇、湖教法為太學章程，此則國家教育本追隨於自由教育之後而獎助推進之。及王安石為相，頒行三經新義，乃儼然欲以政府定學術於一是，同時如司馬光、程顥諸君子皆持異議，然此猶不過如漢武以下朝野經師之爭博士與家法。荆公又創太學「三舍遞升」之制，而輕薄書生，矯飾言行以奔走公卿之門者若市。及黨爭所激，溫而彌遠，則有二蔡二惇立元祐之學禁。復廢科舉，專以學校取士。時謂蔡京，羣天下之學者而納之黌舍，校其文藝，差給飲食。旌別人才，止付於魚肉銖兩間。而學者不以為羞，且逐逐然貪之。夫以漢代誠意推行國家教育，已不免

於流弊，更遑論乎宋代崇寧以下之羣小？然亦終不能弭抑太學生之義憤，陳東七上書論列政事，與布衣歐陽澈同斬於市，而宋祚亦絕。南渡始弛學禁，而秦檜主和議又禁之。及紹興之末再弛，而慶元之錮籍旋起。凡伊川、考亭之學，爲後世所師崇者，皆當時所目爲僞學而嚴摧深抑惟恐其不絕者。然太學生之驕橫，則朝廷亦無如何。獨至賈似道，重其恩數，豐其餽給，諸生啖其利而畏其威，雖目擊似道之罪，而噤不敢發一語。及似道要君去國，又極意挽留。今日曰師相，明日曰元老，今日曰周公，明日曰魏公，無一人敢少指其非者，而南宋之祚終亦以絕。此有宋一代國家教育與自由教育相爭衡得失之龜鑑。

元代不足深論，明祖光復，而惜其不知文化傳統之大義。既廢宰相，創爲君主獨裁，又有意厲行國家教育，其學校規模，與夫翰林院庶吉士之創制，皆有深意，亦收一時作育人才之效。然以自由教育領導政治，則政治有生機，可以活潑而向榮。以國家政治統制教育，則教育無命脈，終必萎縮乾枯漸至於死塞。猶幸兩宋自由教育之流風遺緒，不絕尚在，仍足以補國家教育之不濟。而大儒王守仁以國家大臣，而躬膺自由教育之任，唱「良知」之說，朝野相應，不啻若爲一時之新教主。其時王湛兩家書院學生遍天下，而陽明弟子王龍谿、王心齋益播揚師說，深入社會下層，不翅將成爲宗教。而張居正當國，欲以閣臣而擅君主獨裁之權，盡禁天下書院，重蹈兩宋以

政府摧抑自由教育之覆轍。及其後世，又有東林之黨禁，而明社亦以屋。東林者，宋、明七百年自由教育最後之殿軍，彼亦將以超政治者導政治，雖其末流所趨，垢汚亦不免，然其淵源血脈，則固是先秦、北宋儒學精神之嫡種。明廷既屢禁社會自由教育，而國家教育亦腐敗不可名狀。府縣生員，有養無教，俊士之效賒，遊手之患切。及夫崇禎之末，開門迎賊，縛官投僞，皆出生員。明之既亡，遺民顧炎武深痛之，曰，「此魏博之牙軍，成都之突將也」，此猶如民國以來之擬學生爲「丘九」。此又明代國家教育與自由教育相爭衡得失之龜鑑。

滿清入關，盜憎主人，彼固不樂社會有自由之教育，亦無意乎以政府主持教育之重任。徒嚴興文字之獄，剉屍滅族成常事，焚書充軍則絕大恩典矣。既以慘刑酷罰大懾士氣，乃呴之以官爵利祿，爲牢籠，爲痲醉。學者乃並肩疊息，一寄其精神聰明於古經典之考釋。蓋兩宋以來社會講學之風雖難驟塞，而一時學者亦終不能不仰執刀鋸置鼎鑊者之鼻息。故曰此社會半自由之教育也，寖假而抵乎其極，則翰林院庶吉士專習白摺小楷，省府州縣書院生徒，則僅以膏火餬口。教育衰而人才絕，政事敗而社會亂，滿清部族政權之淫威，亦隨之顛覆。然而滿清末葉新人才之崛起，以鼓吹民族傳統文化，發揚民族傳統精神，起痲痺已久之人心而導之於變法維新革命光復之大業者，舉其一時之魁傑，爲當世學人所矚目視而傾耳聽，則大率以浙粵兩區爲主腦。言夫近五

十年來之大師，必推南海康氏，餘杭章氏。究其學術淵源，則一自杭州之詁經精舍，一自廣州之廣雅書院。斯二者，遠始道光時淸疆臣阮元所創立。雖曰社會半自由之教育，而終收其果效於七八十年之後。此又學校與人才如響斯應之明徵大驗。

四

然自晚淸同光以來，國人忧於外患，慕效西法，重舉國家主辦之教育，亦既八十年於茲。言夫開通民智，則洵有之，而曰作興人才，則終不能如所預期，而有以大愜乎國人之心者，又何歟？請再得而略言之。

蓋淸末創辦新學，其先不過曰養成翻譯（即外交）與軍事之人才而止，欲通翻譯乃研究外國語言文字，欲精軍事乃牽連及於機械製造。故同治元年設京師同文館，二年設上海廣方言館，五年設福建船政學校，光緒八年設天津水師學堂，十一年設天津武備學堂，十三年設廣東水陸師學堂，二十一年設湖北武備學堂，此皆專爲栽培翻譯與水陸軍人才而設。光緒二十一二年間，湖北復有自強學堂，初分方言、格致、算學、商務四門，後則專課方言。陝西諸省復有「格致實學書院」，則均就舊有書院變通整頓而成。其所謂「格致」，蓋不過傳授常識，極於稍通機械製造，

既絕無當於科學思想之灌輸，亦更無所謂人才教育之意義。然則此二十五年之新教育，最多不過著眼於一藝一材之間。而其主張措設之者，皆出地方疆吏，中央惟一京師同文館，更無繼者。可見當時政府，固猶以爲小楷八股，足以箝束一國之人心，絕無意於作育人才。地方疆吏處積威之餘，亦未嘗敢游心放意於所以講明學術，而陶鑄人才者，僅僅於小楷八股之外，增闢一二傳授外國語及練習海陸軍之場所而已。此則僅是地方疆吏行政事務中一項目，固絕無當於國家社會教育之宏旨。

及光緒二十三年，上海有南洋公學，課業注重法政經濟，又擇尤資送出洋留學，而公學之規模，遂爲清末新學校之典型。然法政經濟與聲光熱力化電之學不同。聲光化電無國界，政法經濟則不得不以本國文化傳統及社會實況爲之本。故聲光化電可以成專家，而政法經濟則不得不有待於通才。學聲光化電者，其先於國內粗習門徑，而深造則可以求之於國外。學法政經濟者，其先不可於彼邦賢達議論稍事涉獵，而成學名家，則非於本國文化傳統社會實情寢饋沉酣之深且久者不爲功。公學創於盛宣懷，盛氏何知教育，特慕效李鴻章、左宗棠、沈葆楨、張之洞諸人之所爲，而因緣時會，以其服官津、滬，遂居然以創辦學校爲當時新學作前驅。故中國近代新學之興起，有極可注意者數事。

一、其事非由國家中央所發動，爲全部有計畫之推進。

二、其事亦非由社會學術界所提倡，爲根本意義之探求，而特由於三數地方疆吏之撥資創辦。

其先僅限於翻譯與軍事，猶之可也。其次乃進而及於法政與經濟，其性質與意趣已大異，乃依然上之無國家全盤之計畫，下之無社會學術界之合作，特以一二時髦官僚之高興，博開通民智提倡風氣之名則有餘，欲求轉移學術陶鑄人才，宜所不勝。然則中國近代教育之僅足以收開通民智之效，不足以成作育人才之業者，種瓜得瓜，種豆得豆，固已自其幾先，而有識者可以洞矚其當然矣。

夫學術之興，以漸不以驟。滿清操握部族政權，凌跨禁制，二百年矣，其不樂國家有教育無足怪。而中國士大夫處重壓深鋤之餘，雖不斷有萌蘖之生，而迷途既遠，遂亦無人焉知措意於學術人才所以爲教育本源之地者。獨湘鄉曾國藩崛起畎畝，慨然有志於是，而軍旅餘生，憂譏畏讒之不暇，則亦未能爲近世中國教育有建白。李鴻章、左宗棠識趣下曾氏遠甚，知造船艦，通翻譯，固已一時見推稱能吏之新政矣。則無怪乎盛宣懷氏之公學，終將爲中國近代新教育之楷模。在上者以功利唱，斯在下者以功利應。而此所謂在上者，猶非出於中央之意旨，舉國一致猷謨之

所同，而特出於一二地方官僚不相爲謀之所爲，則無怪乎在下之應者，亦終不知有國家民族之全體，而亦僅僅各自爲一二人之私生活謀溫飽。以若是之教育，而得收開通民智之效，固已奢於望矣，而何論於人才之作育。

及光緒二十四年，始有國立京師大學之舉辦，然不踰年政變作，新政盡廢。至二十七年又有復興學校之議，首唱之者爲山東巡撫袁世凱。二十八年，張百熙爲管學大臣，奏設速成科，分仕學、師範二館。所謂「師範」者，推其意仍不過曰開通民智。其曰「仕學」，則明將以學校代科舉，乃若有似乎漢、唐、宋、明國家主辦教育之意。然漢武興學，而一時耆儒宿德，如申培公、轅固生、董仲舒之流，固已項背相望先期而起。宋仁興學，而一時名師偉人，如范文正、胡安定之徒，亦已聲息相通聞響而赴。先唐而在者有河汾，先明而在者有金華，此皆政府興學之所藉手。若政府空抱興學之意，而社會無眞學者之相應，事終無濟。而況清之季世，縱使其時能朝野一心，眞切求賢興學，仍將有學絕道喪野無遺賢之歎。而淸廷之興學，則特迫於一二封疆大吏之陳請，而徒苦其無奈何。此一二封疆大吏者，如袁世凱之儔，請興學校辦教育亦不過藉以邀衆譽而沽高名，固亦不知有所謂尊師敬學之心。徒法不足以自行，有學無師，將以何教？故自中國傳統文化言，國家主辦教育，常有陷溺學者於祿利之淵之憂。雖可爲政府造就一時之人才，終將爲

學術斲喪百年之大命。而況清之季世，則並一時之人才而不可冀，則徒以仕學之館，招來一羣附羶之蟻而已。故光緒二十九年三十一年張之洞、袁世凱迭奏廢科舉，大意謂科舉不廢則學校不興。是知當時奔祿利者尙惟彼之湊，不此之趨，故欲朝廷塞其爲彼而開其爲此。興學特以政府法令爲釣餌，非由社會學風之轉嚮，在上有此制度，在下無此精神。而況清廷之疆吏，亦不過以不獲已爲敷衍。然則清代自同治以下，迄於覆滅，五十年間之興學事業，其不能有所成效，固不待卜筮而決矣。

五

故謂近代中國之誠意興學，必自民國以來乃有之。而此三十年間教育精神與教育制度之變更，亦有可得而評論者。

民元十月有大學令，謂大學以教授高深學術，養成碩學閎材，應國家需要爲宗旨。又規定大學分文、理、法、商、醫、農、工七科，設立時以文理二科爲主。而民十八國府公布教育宗旨，謂大學及專門教育必須注重實用科學，充實科學內容，養成專門知識技能，並切實陶融爲國家社會服務之健全品格。同年公布大學規程第二條，大學教育注重實用科學之原則，必須包含理學院

或農工醫理各學院之一。循此兩次法令之變更，而知政府辦學旨趣，固已先後大殊。夫曰教授高深學術，養成碩學宏材，事非倉促可冀。縱有碩德大師，當國家社會寧定安謐之秋，亦非十數年間可以必其有成效。而況民元以來之學術界，青黃不接，自道咸而同光，經學考據之業，固已陵夷日頹，迤邐及地。回視乾、嘉諸老，恍如峨眉天半。論新學，則以政法經濟乃至文哲諸科與聲光電化一例等視，昧蔑其國性，誇耀夫新知。以出洋留學爲國家教育之最高階層。其去也稱學童，其歸也稱博士，雖曰皆上智之選，而謂其當髫秀之年，竭三數載之聰明，可以盡覘國問學之能事。又謂其淺嘗薄試之所得，可以返而盡變一國之故常。語已扞格而難入，語彼又疏闊而未親。以若是之人才，而當教授高深學術養成碩學閎材之重任，苟能多方磨礱祓濯，寬假而優游之，尚不知其所屆。而況乎蜩螗翻覆，政事之多故，則又無怪乎其不能收預期之效。

而繼之以民十八之轉變，既曰注重實用科學，又曰養成專門知識技能，並陶冶爲國家社會服務之品格。是其用意乃不翅於同、治以來之專治方言格致，而不過稍稍擴大之於各實用科學，其爲著眼於一藝一技之間，而無意於學術人才所以爲教育本源之地者則一。

故自晚淸同治以來八十年國家興學之歷史，有可以數言盡者。一則當滿淸部族政權二百年重壓深鋤之餘，學術自身乏生氣，無大師崛起，而教育失其嚮導。一則政府之於教育，先則陽崇而

陰摧之，既又束縛而馳驟之，言其積極，則以利祿爲引誘；言其消極，則於自由無尊尙。夫就今日而言教育，固有非社會私人所能勝其任者，然政府法令之爲功，猶之如土壤、如雨露、如陽光，苟爲無種，雖盡培擁煦潤之能事，亦終不殖。教育以師道爲生命，師道之興本於學術，學術之昌原於自由。政府之與法令，獎掖之，護養之，而羣雌無雄，其法不育，師道之興，仍有待於社會學術自由空氣之醞釀，其事固非政府法令之所得而預。

抑尤有進者，以今日歐西國羣大體言之，教訓本乎上帝，意志在乎民眾。政府者，公意聽之國會，大訓本之教堂，此二者政府官吏之規轍繩墨。中國不然，人生大訓在學校不在教堂，若學校之權操之政府，是輿情雖在下，義理常在上。顧在上者之義理又何自生？以政發教，不僅爲教不肅，抑且爲政無源。故就中國傳統文化言，國辦教育鮮有美效。而況國會之代達民意，在中國尙無成熟圓滿之機運。然則在歐西，以教堂、國會、政府爲鼎足之分峙，在中國將以政府爲獨柱之孤撐，幾乎其不折且崩。故在春秋，鄭子產不毀鄉校。迄乎秦、漢，博士雖屬太常，獨得預聞朝廷之公議。國家有大政典，大興作，大獄訟，每必諮焉。而晚明黃黎洲著待訪錄，欲以學校寄天下是非之公。此皆有見於吾民族摶羣建國之大體者。故曰「廣牖民智，普及學校」，此政府所有事。曰獎勵科學，宏興實業，此亦政府所有事。然而以言夫正學術，作人才，所以爲教育本源

之地者，其事乃非政府所宜操握而左右之。西邦言治者每主政教分離，使宗教自由發展於政治之外。若推此以言中國，則政學亦當分，使學校得超然獨立於政治之外，常得自由之發展。民氣藉之舒宣，政論於以取裁，此亦發揮中國傳統文化精神一要目。

六

更端言之，則中國社會重禮不重法。法律操之政府，禮義明於學校。禮義之所闡明，即法律之所依據。在歐西宗教與政治分馳，故宗教主感化，而政治重裁制。彼中既言政教分離，又言司法獨立。在中國則教之與法皆源於學。若學校不獨立，則政府爲無上。故社會私立學校當如西國之教堂，國家公立學校當如西國之法院。今者學絕道喪，儒師不興，人不悅學，當此時而唱社會自由教育之獨立，其事殆莫有應。

不得已而思其次，以西國之司法獨立變通而施之於教育。使長教育者常得超然於政潮之外，物色耆儒長者，尊以禮而優其位，不責以吏事而期其德化。國家得有文理科大學五六所，一如民元之所揭櫫，一以教授高深學術，養成碩學宏材爲職志。學術明則人才作，若網在綱，若裘挈領，若高屋而建瓴水，由大學而中學而小學，窮源竟委，常使自外於政海之波濤而爲國立寧極。

庶乎正本清源，學術定而國家社會相與以趨於定。然此非一顰一笑必效西鄰而後可以爲美者之所知。

今國人常言教育經費之宜獨立，而不知尤貴者在「教育職權」之獨立，更貴者在「教育精神」之獨立。教育有獨立之精神，獨立之職權，而後可以有高遠之理想，而後可以從事於學術人才所以爲教育本源之地者以備國家社會眞實之用。故國家高等教育，斷當以「文化」與「人才」爲中心。所謂「人文教育」是也。其次乃有國民教育，則初級之普及教育及社會成人之補習教育附之。其次乃有實業教育，則凡各實用科學，專門知識技能，如民十八之所揭櫫者屬之。如此亦庶乎一洗同治初年廣方言館以來水陸師學堂相傳遞續之沉痼宿疾，使人知於技術實用之外尚有所謂「學」，富強權利之外尚有所謂「教」。不然則將見人才日以窄狹，人志日以卑污，並此技術實用富強權利而不可得。

或曰，子所陳義則高矣，抑今國人方羣呼科學救國，子獨於科學教育若有歉意者，何也？曰：惡！不然，此非余意之所存。方十八世紀以及十九世紀之前半，英、法國勢烜赫，如中天之日，而日耳曼諸邦尚分崩離析，不相統屬，其時英、法科學實業皆已極盛，而日耳曼之學者，獨以文、哲、歷史、藝術見長，其高論昌言於各大學講壇之上者皆此類。英法人笑之，曰英國乃海

上王國，法國爲大陸王國，而日耳曼則雲霧中之王國。何者，彼中所談文、哲、歷史、藝術諸科，皆無當實用，無關富強，如有物焉晃盪於雲霧之中然。然日耳曼人終於此雲霧中得救。他日者，屢勝鄰敵，政治一統，遂造成十九世紀晚期之德意志王國，而其國內科學遂亦突飛猛進，越英法而出其前。凡本篇所稱引，姑皆勿深論，我特請國人姑效法當日之德意志，亦何爲而不可。

（民國三十一年二月思想與時代月刊第七期）

六　中國人之法律觀念

一

德儒黑格爾謂法律乃文化之一現象，柯頼 Josef Kohler 亦謂法律乃民族文化之產物。馮德 Wundt 則謂法律之進程，不外爲民族心理之進程。中西文化既各有其特點，則此兩民族對法律之觀念不能盡同，抑且有極相懸異者，是亦無足深怪，籀而論之，厥有數因。

一者由於雙方對於「道德觀念」之不同，儒者論性善，道德皆由內發，本於人類之內心要求，此爲中國民族傳統思想中最重要之一義，而希臘古哲之論，則全不及此。亞里斯多德嘗謂：

幼時之養育教導皆得其正猶未足，必須養成其習慣，使其旣為成人，亦能行軌於正。又需種種法律規矩，宣示人生義務，命人以所當行。蓋常人行事悉由逼迫，非緣理性，由畏刑

罰，非樂道德也。

統觀亞氏論道德，始終未及「性善」一義。彼既不認人性自能向上，則一切諸善皆由外律，故於習慣外，所重則曰「力行」。亞氏極言道德生於行爲，行爲即猶習慣，特措辭之微異耳。亞氏曰：

人之成德在於力行，譬如藝術，欲成建築師在學建築，欲為音樂家在習音樂。惟行為公道，乃成公道之人。自奉有節，方為節制之士。遇事勇敢，始稱勇敢之徒。

亞氏未嘗推論建築音樂，其源皆本人性。人之行爲一切由其性向。自此分歧，則人類一切諸德，乃不得不有賴於法律與立法之士之爲之規定，故亞氏又曰：

人生實行之德，無有得自天然者。天然物性非習慣所能改，石之下墜，火之上升是也。德行之集於人，非由天性。天性與人以能受德之能力，而因習慣之故，始抵於完善。

又曰：

人非因多視聽始有見聞之覺，乃先有見聞之覺，乃用之於視聽也。其於德行反此。人之德行自躬行實踐而致。人須先試為正直乃能正直，先為自制乃能自制，先為勇敢乃能勇敢，一國之立法者，欲因習慣薰染之故，使人盡為善士，理亦猶此。

蓋亞氏既認人類道德僅在實行與習慣，自不得不重視立法以為實行與習慣之規範與依據。於是遂不得不以倫理學為政治學之一支。又遂謂果能研究政治學之全部，則人生哲學可以完成。此亞氏對於人生之看法則然。故亞氏謂司法乃社會的道德，其他一切必附屬其下。又深讚斯巴達諸邦之立法，謂能對於國民生活加以管理，惟斯巴達數邦之法家曾一行之。又謂：

法律所規定之行為，大都本於道德之大全 Complete Virtue。蓋法律令人實行一切美德，而禁止一切罪惡。法律令人勇，令人節制，令人和婉，舉凡一切善惡，法律莫不及。

亞氏此說，乃頗與中國傳統法律觀念相異。蓋中國觀念，法律惟以防過閑非，如亞氏所謂禁止罪惡者則有之，而並不能令人入於美德。人類一切美德，皆由其內心充沛自發，非遵行法律所足當。故就法律與道德之關係論，中國人僅以法律補道德之不逮，西方則直以法律規定道德而又領

導之，此其極大相異之點。

惟其中國人主性善，故論道德多偏重人類之「眞情」，而建以爲諸德之本，如儒家之特提「仁孝」是也。西方人不認人類自性向善之一義，故其論道德亦每捨人之情感而就理性言之，理性者略當於孔門之所謂「智」，墨家之所謂「義」，而與仁孝不涉。故中國人言道德每就泯小己之私，而指其人與人相融之一境以爲說。西國言道德，則就人與人之各止於其分限而不越者當之，此亞氏言道德所以特重「公平」一義。夫曰仁孝，其事非法律所能預；曰公平，則立法者自得而優爲之。亞氏之言曰：

公平為至德，公平為百德之總，公平為德行之全體。

凡事合法即為公平。

破壞法律者為不公，守法者為公平。

公平人者，即守法之人或為公正之人。正者，即合法與公平之謂。

不合法律，又不公正，是不正也。

法官之責在力使之平。

> 人當爭論之際，每求直於裁判官，即所以求得公平也。裁判官則公平人之化身耳。公平僅能決於法律，法官蓋公平之保護者也。公平與不公所恃乃為法律，而存在於應有法律之地，蓋即存在於人民在統治之下而能平等者是也。

本亞氏之意，公平既爲百德之總，而法律則爲公平之化身與保護者，是不啻謂法律即道德之化身與保護者。法律何自生？則生於國家之立法。故就亞氏之意，國家超乎個人之上，故爲一「公民」乃與爲一「善人」不同。亞氏之言曰：

> 行為之大部為法律所規定者，多出自全德，法律之責固在教人依履德行而禁為過失也。全德之所以生，其原乃在法令之設，俱以教人盡公民之責任為重，而個人教育，則非使之為良好之公民，而僅使之為一善人。

循此推演，乃有「公德」「私德」之分。能盡公德者爲公民，能盡私德者僅爲善人。國家高出於一切，故公民亦高出於善人。就亞氏之思想而爲演繹，人類道德之意義，其地位實在國家意義之

下。此非徒亞氏一人爲然。古希臘思想自蘇格拉底、柏拉圖以至亞氏，一脈相承，自有其大體之條貫。而古希臘諸邦以國家爲至上，總攬一切，使個人失其自由，雖柏氏、亞氏所謂理想之國家與法律者，亦爲此種國家至上法律至上之沿習觀念所牢籠所束縛，而未能擺脫。（註一）羅馬若稍愈，亦復循此傳統。迄於近代，如德意志學者所唱國家觀念依然此物此志。至於中國傳統思想，則無寧謂人類道德意義尚遠在國家意義之上。故孔子曰：

道之以德，齊之以禮，有恥且格。道之以政，齊之以刑，民免而無恥。

此中西兩民族法律觀念大不相同之第一點。

二

古代西方對於道德與法律之觀念，既皆以公平爲之主，而公平之涵義，則顯然爲各個人之權利。故西方法律觀念之展演，及於羅馬時代，而法律所以爲確定權利擁護權利之意義乃日趨昭著。（註二）羅馬法爲彼中近代法律之導源，而一部羅馬法之進展，即一種權利爭衡之進展，亦即所謂公平觀念之進展。

羅馬共和時代有市民法（Civil law）與萬民法（Law of Nations）之別。此即羅馬同國人民權利不平等之表徵。羅馬所謂市民與外國人（非市民），一視其取得法律上之市民權與否以爲判。有市民權者爲市民，無者爲外國人。市民法之權利，惟羅馬市民能享之，至建國後五百年頃，乃始爲外國人設特別法院，此則約當中國戰國之末期，即耶穌紀元前八十九年。社會戰爭起，始認意大利全體人民爲市民。此則當漢武帝之晚節，直至中國建安時代，於是羅馬帝國之人民，始得均享羅馬市民之法益。然是時羅馬內部已戰爭擾亂不息，羅馬已始衰，不二百年而終分爲東西兩邦，不可復合。

故羅馬人之國家觀念與法律觀念，直依然承襲古希臘狹義的市邦與狹義的公民觀念，而逐漸解放以達者。及其晚世，帝國臣民皆受羅馬市民同等之待遇，此毋寧謂是羅馬之變態，而非羅馬之本眞。故羅馬法中之權利觀念，即古希臘人之公平觀念。其法律中所謂人格者，亦指權利言，不指道德言。就此點論，又與中國人傳統法律觀念大異。

中國人所謂法律，多偏指刑罰言之。中國「刑法」二字之語原，雖亦均有平等之涵義，然中國人對於刑法之觀念，則毋寧謂其偏於罪惡之懲罰，而不在權利之保障。（註三）故西方之法律觀念常爲「權力」的，（註四）而中國之法律觀念則爲「道德」的。惟其常爲權力的，故民權日張，

則法律亦日變。

雅典梭倫之創法，彼自期所創得垂百年則已滿望。蓋梭倫當時用意，在廢除宗教傳統下之舊等級，而另以財富定新等級。梭倫法下之人民凡分四級，而各級權利皆不同。第一級即富人。惟第一級始得任高等官吏。第二第三級方許入參議院及立法機關，是則社會勢位權力有變動，即國家立法亦不得不隨之爲變動，故羅馬十二銅版法之名言，謂人民最新議決者即爲法律。通觀西洋史上每一次立法，即社會各種權力之又一次重新認識，與社會各種權利之又一次重新規定。此不僅雅典之梭倫法典與羅馬十二銅版法爲然，一切立法運動蓋無不然。而中國人之法律觀念則大異乎是。

姑以羅馬十二銅版法與李悝法經爲例。十二銅版法之內容曰傳喚、曰審判、曰求償、曰父權、曰繼承及監護、曰所有權及占有、曰房屋及土地、曰私犯法、曰公法、曰宗教法、曰前五表後五表之追補。其開宗明義即爲訴訟。次之則爲人權物權等之規定。訴訟在西洋法上蓋占甚高之地位，彼中法家謂後世以訴訟法爲權利之附屬物，羅馬則以權利爲訴訟法之附屬物。要之訴訟由爭權利地位而有，亦惟有權利地位乃得有訴訟。西洋法律觀念既以權利爲基礎，自當以訴訟爲最要。至李悝法經凡六篇，一曰盜法、二曰賊法、三曰囚法、四曰捕法、五曰雜法、六曰具法。其

內容雖不可深考，然即觀其律名，可知中西法律觀念自其原始固已大異而不同矣。

十二銅版法頒佈於彼中耶教紀元前四百五十一年，較之李悝法經當稍早五十年左右，然李悝法經固爲集諸國刑典而來，其源甚古。是中西兩大文化法律系統之初步完成，先後略同時，此亦世界文化史中一有趣之對照。然論其內容與其精神則顯然分判。李悝法經之重要者乃曰盜賊囚捕，此後商鞅受之而創秦律。史稱鞅之治秦，山無盜賊，此眞法經之效矣。老子亦言「法令滋章，盜賊多有」，此皆古人以法令主治盜賊之明證。及漢高入關，約法三章，曰「殺人者死，傷人及盜抵罪」。當時悅其寬大。今即此三章之律，亦可以窺見古人對於法律觀念之偏於禦姦禁暴，固與羅馬十二銅版法大異。及蕭何作漢九章律，亦擴摭秦法，較之李悝法經特加戶、興、廐三篇，漢律遂爲後世所祖。明李善長言，歷代之律，皆以漢九章爲宗，至唐始集其成。此中國法律性質之較然與西方異趣者其二。

三

此等中西法律觀念之異趣，溯其源則由對於國家觀念之不同。西方國家觀念禪衍自希臘之城邦。彼以國家爲無上，個人悉受國家支配，法律者，即國家支配個人之意志與權力之具體表現。

故其法律之地位特高。（註五）然所謂國家意志與國家權力者，分析而求其底裹，則不過爲一階級一團體所操縱而憑藉之一機構與名號而已。故於此等傳統國家觀念之下，則有人權之奮張。所謂人權，則曰生命保障權、結婚及生育子女權、發達智識權、接受教育權、信仰眞理權、社會生活權，凡此等等，皆受國家意志權力支配下之羣眾所揭櫫以與國家相抗爭，而求其勝利者。故民眾之要求立法權，常爲彼中政治史上一絕大項目。其在十八世紀，羣認法律爲個人用以對抗社會之工具，此實爲美國人權宣言書之本旨。而司法獨立亦爲彼中所重視。孟德斯鳩之分權學說，亦因此而起。當時既認國家乃一種權力之表現，故孟氏在求所以防禦濫用此權力之保障，而盛讚此種三權分立制。至中國則絕無此等意想。

中國人之國家觀念，自始即與西土違異。

中國人生理想之最高發展，非國家而爲「世界」。換辭言之，中國人對國家觀念之重視，乃不如其重視「社會」觀念之甚。社會構成於個人，國家亦社會組織之一種，故曰身、家、國、天下。中國人常曰修身、齊家、治國、平天下，而歸極於以「修身」爲本。以「個人」爲出發，以「世界」爲歸趨，國家不過其中間之一界。故國家爲人民而立，非人民爲國家而生。人生之最高目標在其個人之「道德」與大羣之「文化」，而不在於國家之權力與意志。國家既無超人之權力

與意志，故亦永無害於人民之自由，人民亦遂無向國家爭自由之風習。故西方文化爲國家的、權力的，而中國文化則爲社會的、道德的。國家之職分在護導人民道德之長進，法律則如牧人然，視其後者而鞭之，故曰：

至治之本，道化在前，刑罰在後。（東漢延平元年皇太后詔。）

又曰：

仁義者，養民之膏粱；刑罰者，懲惡之藥石。舍仁義而專用刑罰，是以藥石養人。（明太祖語。）

此皆足以代表中國傳統政治觀念下法律地位之低下。必明乎此而後可以論中國傳統所謂「禮」與「刑」之相與。陳寵云：

禮之所去，刑之所取，失禮則入刑，相為表裏者也。

宋史刑法志亦云：

刑以弼教，禮以防之，有弗及則刑以輔之。

中國人之謂「刑禮表裏」相輔者，蓋與彼土所定行爲與權利之相隨有其相似，而精神意志則絕不同。

耶林謂法律之效用，始乎許人以行爲，吾人乃得由此行爲中而推求與觀察所謂權利之一物焉。行爲爲行使權利之惟一途徑，權利爲享受法益之惟一手段。此耶林之所謂行爲，略當於中國之所謂「禮」，而其不同者，西國從行爲推到權利，其骨裏仍爲個人主義。

中國倫理思想因主性善，道德以仁孝爲中心，故禮雖屬於行爲，又曰禮尚往來，而從禮推衍，仍無西國所謂權利之觀念。孔子曰，「克己復禮爲仁」，又曰「人而不仁如禮何」，禮仍與仁相表裏。故西國言行爲，歸之個人之權利；中國言禮，則歸之個人之道德。此已不同。故西國以法律認許吾人行爲之權利，中國則以法律禁防吾人行爲之不道德。故熊遠謂「禮以崇善，法以閑非」。唐太祖「明禮以導民，定律以繩頑」。漢書刑法志謂「制禮以止刑，猶堤之防溢水」，而遼書刑志則謂「刑者始於兵而終於禮」，明刑法志謂「唐撰律令一準乎禮以爲出入」，皆可以識其用意之所在。此又中西法律繫乎其政治意識與國家觀念之不同而相與爲異趣者三。

四

然繼此尙有辨者，則是法律與宗教之關係。

尙考其始，古代希臘、羅馬、印度諸邦，法律本皆爲宗教之一支。（註六）以當時彼中政治情形論，自宗教團體以外無政治，除舉行公祭的教士以外無官吏，除宗教所宣神性祝語以外無法律，法權即宗教，法律即靈文，司法即禮節。平民無宗教，因遂不得爲公民，不得參加政權。此等現象，正若與中國古代相似。中國人所謂禮，本源亦來自宗教。又曰：「禮不下庶人，刑不上大夫。」宗教之階級，即法律之範圍，似若中西頗相一致，而其間復有別者。

中國自儒家思想興起，即代替宗教之功能而有之，而禮樂之涵義，遂偏於人類自性道德方面者日多，偏於宗教儀節崇拜方面者日少。西國則自羅馬帝國之晚期，耶教傳布，以宗教代宗教，而別無如中國儒家思想之一流。故在彼邦占社會最高地位爲人生權利保障道德嚮導者有二，曰法官、曰教皇；曰律師、曰牧師；曰法庭、曰教堂，而政府威信常屈居其下，如是則謂之治。若法官教皇不當位，律師牧師不盡任，法庭教堂不稱職，而政府巍然獨踞於社會之上，則必亂。

法律以公平爲職旨，於是而有自由平等，此爲俗世之大義，復有耶教博愛爲天國之至訓，宗

教法律兩者相扶互成，而自由、平等、博愛三語，遂爲近代歐洲政治意識之最高標的。

故彼中所謂法律者，大體不過調和於各國人之意思，使皆有極大範圍之自由，此即平等。自由平等皆本個人言，又加之博愛，然博愛亦非發自人之內心，人類乃本上帝意旨以爲博愛。故西國宗教之與法律足以相輔而相成，除法律外無正義，除宗教外無教訓。至其學校與教師，則其地位遠不得與法庭律師教堂牧師相比擬。（註七）

中國則道德教訓存於學校，而法律刑罰寄之政府。禮之意義，既全離於宗教，而彼邦所謂法者，其大部分乃爲中國「禮」字範圍之所包。（註八）而中國人之所謂法，則大體側重於刑律，此乃雙方整個文化系統之未能強同，此又中西法律觀念之異趣者四。

五

苟明於中國傳統法律觀念在整個文化系統中之意義，則中國歷來論者所以常輕視法律而又常常主用重刑嚴法之說，可以不煩申辨而喻其意旨之所在。劉頌云：「古者用刑以止刑」，梁統則曰：「刑罰不苟務輕，務其中，君人之道，仁義爲主，仁者愛人，義者理務，」愛人故當爲除害，理務亦當爲去亂，故書曰：「天秩有禮，天討有罪」，聖人因天秩而制五禮，因天討而作五

刑。荀悅謂「禮教榮辱以加君子，化其性也；桎梏鞭撲以加小人，化其行也。」刑法常與小人及罪惡同門，則宜其率主重刑而又常輕視之。然法律之在中國，雖曰爲私議之所輕賤（衞覬語），而歷古以來，法律專家則史不絕書，漢、晉名儒如馬融、鄭玄、羊祜、杜預皆律家也，六朝、隋、唐迄於趙宋，代有律博士，轉相教授，此官至元而始廢。故中國士人對於律學，蓋夙所盡心。漢代馬、鄭諸儒章句十有餘家，家數十萬言，其盛可思。而今傳唐律疏義尤稱明允詳密，爲治吾國律統者不祧之祖。又自他一端言之，雖古有禮不下庶人，刑不上大夫之說，若禮刑待遇顯分貴賤，實則中國傳統觀念固莫不主法律平等，商君書賞刑篇謂：「刑無等級，自卿相將軍以至大夫庶人有不從王令犯國禁亂上制者罪死不赦。」此不僅商君法家言然，蓋中國傳統精神莫不然。當春秋時，楚申無宇據僕區之法而折楚靈王，靈王爲之謝罪。當戰國時，孟子設謂皐陶爲士，瞽瞍殺人，亦在必執，未聞以其爲天子之父，而當末減。又如漢代張釋之之對漢文帝，亦儼然西土所謂司法獨立之精神。

明代主疆域者曰布政，掌刑名廉刻者曰按察，掌軍政者曰都指揮使，司法行政異官，本中土舊典，蓋法律平等，司法獨立，在中土非無其意，抑且明見其制。中國人輕視法家，特以其徒尚法律，不務教化。即在西國亦未聞有謂教堂可獨去，法庭當獨存者。若遂謂中國不知法治，則又

一謬說。

蓋中國傳統觀念，國家與社會不嚴別，政治與教化不嚴別，法律與道德亦不嚴別，國家之與政治與法律，其與社會之與道德與教化，二者之間，其事任功能常通流而相濟。故儒家言禮即已包有所謂法。後儒言法，亦多包有所謂禮。如唐杜佑通典，食貨、兵刑與禮樂並列，杜佑不謂之法而謂之「典」，典即法。

一代之興，莫不有法，爲上下所共遵而不敢踰。然而中國學者終不言法而言禮，蓋禮可以包法。孟子曰：「上無道揆，下無法守」，「道」「法」兼舉即禮矣。若捨禮言法，則法將用於剋制而啟爭端，故中國人不貴。

中國亦有不言禮而言法者，如曰「有治人無治法」，又曰「有治法而後有治人」，此法即括一切典禮，如杜氏通典之所舉，不限刑法。後世既多束縛於文法，使人不獲自盡其才智，乃有治人治法之辨，然則謂中國無法治，不謂之謷說不可。

故中國人言法治非以法律治，法律特以輔禮教道德之不足，斯法學淵源仍當本之於經術，韓愈謂「使法吏一斷於法，而經術之士得引經而議」是也。此其意蓋亦本之古誼。漢書高祖紀，七年令「執見不同據經論決者聽」。夫禮者，先王未之有而可以義起，今之於法，又許其執見不

同，據經論決，故中國法律乃富有矯正衍進之活動性。西土輓近法家所謂由法律而得公平，非依照法律爲公平者，我國法律早有此精神。

抑且中國人對法律所期求者尚不止於公平，如西土之所標舉。蓋中國既重禮教道德，故對法律觀念亦輕其成文而深探其內心焉。鹽鐵論謂春秋之治獄，論心定罪，「志善而違於法者免，志惡而合於法者誅」。晉熊遠亦言之，「法蓋麤術，非妙道也，矯割物情以成法耳。若每隨物情，輒改法制，此爲以情壞法。」其實春秋所謂「誅心之論」，與熊氏之所謂「以情壞法」者，其事本出一源，而不過所從言之微異。

夫法律本以輔道德之不逮，道德原於人之內心，則法律之不能不探本究極於人心，其義易覩。故張裴曰：「刑者司理之官，理者求情之機，情者心神之使。論罪者務本其心，審其情，精其事。」應劭亦曰：「大小以情，原心定罪」，中國人法律觀念有「重心」與「重情」之二成分。此又與其重經術者同出一源，而復與西土法意顯見其異趣者五。

六

故戴記大學載孔子之言曰：「聽訟吾猶人也，必也使無訟乎？無情者不得盡其辭，大畏民

志，此謂知本。」此等精神，顯與羅馬古代所謂訴訟程序逈殊。羅馬古代訴訟，必須嚴守法律文句，稍有錯誤，即致敗訴。如一葡萄花主對私伐其葡萄起訴，若不依律曰「採伐樹木」，而徑曰「採伐葡萄」，即作無訴權論，其他手續怪誕，尚有甚者。中西相映，各一天地。蓋中邦重內心，彼土重外律。此邦常有以情壞法之虞，而彼中則常有以法蔑情之敝。

羅馬法既與羅馬帝國相得而益彰，而近來彼中學者又頗謂羅馬之形式法學與彼方最近發展之資本主義有甚大之效助。是彼方法律固與帝國主義資本主義結不解之緣。而吾土之尙情法學，則與此二者俱不協。今吾國人既以西方帝國主義資本主義爲詬病，而又不勝其富強之歆羨，則轉而盛譽及其法治。不知其所稱譽者即其所詬厲，所詬厲者即其所稱譽，此又中西兩方文化系統之相違，固不得輕執彼一以譏此一。

明乎此，則董仲舒之春秋決獄，在中國傳統觀念下固無可怪。歐洲近世大學起源，其在十一、十二世紀時，強半治法律與神學；其治法學，大抵崇奉羅馬法典而爲之註釋，稍後則復就註釋家之成書而爲研討，此豈不如中土諸經之有注疏？羅馬法大抵淵源於習慣，所謂「申、韓卑卑」，故法律之學終不足以獨尊，而猶待於有宗教與神學。求所以闡釋神學者而又有哲學，此西方大學初期課程之大要。

中國人治法律，既不以習慣爲尙，又不嚴奉宗教，則治法律者溯源於經義，此亦事理之可解者。西土宗教與法律常相毗，今學者不之怪，獨於中邦法律與經學相通，則目爲誕，甚矣其不知類也。昔唐時盧承慶考內外官，一官督運遭風失米，盧考之曰，「監運損糧考中下」，其人容止自若，無一言而退。盧重其雅量，改注曰，「非力所及，考中中」，既無喜容，亦無愧詞。又改注曰，「寵辱不驚，考中上」。盧氏之事播爲千古之美談。夫督運失糧，非徒無罪，而轉得中上之考，抑且俄頃之間，考語三易，翩其反而，高下在心，此而爲法，復何事爲非法？然中國人觀念，重活法不重死法，重心法不重文法，審法尤貴於審心，守法尤貴於守心，如盧氏之事，其人非深通夫經術，深修乎心術，即不足以覈此督運失糧之法。故中國傳統觀念，遂有「重人不重法」之趨向，復有所謂「法外之意」者，論其敝則深文巧詆者有之，舞文弄法者有之，然天下無無敝之法，固當通攬大體而深觀之，非可掎摭一事以判利病。夫徒法不足以自行，終必仍有待於奉法、守法、知法、明法之人。今法律既原本「經術」與「心學」，則求其人之奉法、守法、知法、明法者，自非深通於經術深修於心術者不可。此又中國傳統法律觀念下一種相隨而特有之精神。

昔商君有言，「不觀時俗，不察國本，則其法立而民亂」，法儒孟德斯鳩則謂：「中國常爲

人所勝，而其法典終不爲勝者之所更，蓋其國習俗、儀文、法典、宗教渾然同物，雖有勝家，不能取一切而悉變之也。」（嚴譯法意）

然今日之中國，雖無勝家，方亟亟自毀其一切而謀悉變，於是法律亦不能逃於例外。今日論者方務離法律與道德教化而二之，一意模仿西俗，於舊典多有不知其用意，而輕斥輕廢者。

夫一國家一民族固不能專以法律治，然則中國他日而仍將有道德與教化，其勢又非更端易轍，再徹底模仿西方之耶教不爲功。法律既變質，學校亦換形，苟非有教堂以濟其缺，則頹波所趨，將不知其所屆。然若求中國法庭、教堂、學校、政府一切盡變，以效西俗，其事固亦非一二百年之所能成。豈徒一二百年，相鼠有體，國亦宜然。體之既立，有不可以盡變者。彼自尸於輔國導民之位，而昧於國家民族文化之本統，固將無往而不見其齟齬。

註一：古代希臘諸邦皆以法律劃一居民之服飾。斯巴達法律有對女人帽子之規定，雅典禁女人旅行携帶三件以上之衣袍，盧德禁止刮鬚，彼臧斯法定家中藏剃鬍刀者罰鍰，斯巴達則罰居民不剃鬍者，又斯巴達、羅馬皆禁養殘疾之子，柏拉圖、亞里斯多德理想立法中皆有之。柏氏法論謂個人所有家庭及其財產，均隸屬於城邦，城邦常能以強力壓制家庭。希臘人雖在市民觀念上尋到脫離君權暴横之一種解

放，然並不能在社會上爲家庭謀必需之地位，古希臘學者亦無杜門隱逸之權，凡屬公民必當出席議會投票，並充任國家官吏，遇公務爭議，公民必歸附一派，表示贊否，不許有中立，不表可否而中立者，則嚴懲。兒童教育屬於公家，父母不得有主張，柏拉圖謂兒童不屬父母，而屬於邦國。宗教亦無自由，不許懷疑其邦神，蘇格拉底之死，即由此。人皆爲邦而生，亦爲邦而死，惟其得投票選舉與被選爲邦之官吏，此即當時人所謂之自由。

又按：荷蘭法學家克拉勃 H. Krabbe 謂柏拉圖意在採用一種共產式的生活之激烈要求，實現統治階級最純正之正義意識，統治者爲求繼續避免一切掛念及拋棄利益，故彼輩必皆無妻室無子女無財產，凡能擾亂統治權行使之一切因素，皆應屏絕，柏拉圖蓋承認與牧師當終身不娶之主張相同之根據。彼謂凡專心於完成人類道德之人，必須拋棄一切個人利益，故柏拉圖之理想國，乃企圖用一種外部的方法，即消滅利益的方法，克服統治者之私利。物質掛念既已消滅，始可努力實現理想。

今按：克氏發揮柏氏原意極明白。由柏氏與亞里斯多德同病，亦不瞭人性有向善之良能，而其運思立論，又較亞氏更偏於玄想，故有此等理想國之擬議。近人頗疑儒家聖君賢相之說，有似於柏氏之哲人政治，不悟柏氏理想中之哲人，固與中土聖賢根本不相似。

註二：羅馬法中「法律」一語，拉丁語曰來克司 Lex，又曰優司 Jus。「來克司」者，羅馬古代專指國王所制定之法律言。至共和時代民會議決法律，亦曰來克司，然依拉丁語解釋法律一字之意義，最適當者

爲「優司」，此字有時指權利言，有時兼指權利與法律言。德儒耶林 Rudolf Von Ihering，言優司一字以爲束縛用則爲法律，以爲束縛義務者用則爲權利。

註三：荀子云：「制刑之本，將以禁暴惡且懲其末也。」漢書刑法志：「制禮以明敬，作刑以明威。」又「制禮作教，立法設刑。」鄭昌上疏：「立法明刑，非以爲治，救衰亂之起也。」張敏云：「孔子垂經典，皋陶造法律。」原其本意皆欲禁民爲非。張裴云：「律始於刑名者，所以定罪制也。」此爲法律主禁非之證。漢文帝詔書云：「法者治之正，所以禁暴而衛善人也。」元帝謂：「法令者，所以抑暴扶弱，欲其難犯而易避也。」蓋法之禁暴罰惡，其意在於衛善扶弱，此又一義。

註四：鄢令納克 Jillinek 論法律三特徵，謂法律乃眾生互相對待之外行規範，一也。又謂法律乃由一已知之外現權力所發生之規範，二也。又謂法律乃一種規範，其束縛力乃由外現權力爲之保證，三也。至英儒霍布士則謂法乃主權者之意志。反言之，主權者之意志即法，其論若偏激，實道着彼中法律之深處。

註五：近代歐西學者對國家觀念之理論亦有不取希臘國家至上之舊觀念者，如德儒馮特 Wundt 謂國家非法律所必需，法律所必需者乃一團體之存在，此團體由其內部思想與利害一致之故而能產生羣的意志，由是法律即以實現。彼中法家謂馮氏此說，足爲國際法存在之根據，然馮氏論法律，非必需於國家，其義卓矣，而仍不脫以利害觀念爲中心，與中國傳統思想之偏向道德與文化觀念者，仍有毫厘千里之

辨，此中西思想之所以終不易於縣合。

彼中新說更為接近中國人觀念者，則有荷蘭法家克拉勃 H. Krabbe 之近代國家觀念一書，大意謂國家乃公務之集合體，故法律目的不在權利之維持。社會乃一種制度，在此制度內，常有多種服務之交換，法律則為達到此項目的之方法。個人乃事業之主體，而非權利之主體。法律目的在保障利益，而利益屬於公衆，可以共享，與權利之屬私者不同。克氏謂政治團體已逐漸不受外部權力之支配，但受存在於人類內心及其精神力之支配。此種精神力，已代替個人權而容許法律與正義之產生，人類內心自有正義之本能，正義之感覺，及正義之意識，此皆足以強制人類生活於大羣中，此乃國家觀念所固有之統治基礎。又曰：法律非一種威嚇的權力，而寧可說以倫理性質為根據。法律之權力，可以在正義情感之反應作用內尋出；此種權力，存在於人之內部，而不在其外部。

克氏此種觀點，殊與中國傳統理論較為接近。然彼立論中心，仍是偏重人類正義之感，若追論正義之核心，仍將返於亞里斯多德之所謂公平。又彼云事業與利益，此與行為與權利，不過一重個人言之，一重社會言之，要之仍自古希臘思想中脫胎，不過目擊近世大陸派國家觀念之流弊，而求有以矯正之，其與中國傳統思想，仍隔一膜。此尚論中西文化與思想者所當微辨而深識。

註六：希臘、羅馬、印度諸邦古法，皆混有禮節儀注禱辭，亦有關於所有權繼承權諸法，散列於祭葬諸禮之間者。十二銅版法並載葬禮之詳細節目，蓋彼中古人自謂法律出於神，柏拉圖謂服從法律即服從神，

皆其證。

註七：古希臘、羅馬之所謂 Pedagogue，非教師，乃教僕也。近代彼中教師教育諸字，尚多從此演變而來。十九世紀以後，各國始注重國民教育之推行，然教師亦僅被認爲一種公務員，其在社會上之尊嚴，仍不如牧師與律師。

註八：傅隆謂「禮律之興，本之自然，求之性理，非從天墮，非從地出。」古人往往禮律不分，故八議八成之法，三宥三赦之制，胥見於周禮，初未有「禮」與「律」之分。漢叔孫通所撰禮儀，亦與律同錄藏於理官，而近代如曾國藩論禮，謂「先王之道，修己治人，經緯萬端者皆禮。」又曰「舉天下古今幽明萬事而一經之以禮。」又謂「秦樹澧氏五禮通考，自天文地理，軍政官制，都萃其中，旁綜九流，細破無內，惜其食貨稍缺，嘗欲集鹽漕賦稅國用之經，別爲一編，傅於秦書之次。」先聖制禮之體之無所不賅固如是。如曾氏說，則西國一切所謂習慣法成文法，固亦可以盡包而無遺。孟德斯鳩亦謂中國合宗教、法典、儀文、習俗四者於一爐而冶之，總是四者之科條而一言以括之曰「禮」，此亦知中國言禮即包法。

又如西方國際公法，其法獨超出於國家之外，故彼中學者謂國際法乃道德的一部分，因其不能用刑罰強迫施行，並不具有有效之制裁，惟於道德上有拘束性。此在中國春秋時代，已有極開明極進步之國際公法，惟中國人不謂之法，而謂之禮。即如議唐、宋、明之對外，既非春秋列國並峙之禮，然

中國仍然常守其對外之禮而不逾，其自制自裁，亦超乎今日列強之遵從國際公法。此則由於中國人對禮之觀念自與彼中法之觀念不同故。

（民國三十一年三月思想與時代月刊第八期）



七　法治新詮

近賢好言法治，顧法之為義，固不僅於信賞而必罰，而猶有其大者。法之大義，在求「人盡其才，官盡其職，事盡其理，物盡其用」。若是則賞繼之，否則加罰焉，故曰法之為義，不僅於信賞而必罰，賞罰抑法治之下。就賞罰言之，信賞尤宜先。昔商君變法，亦先徙木立信。刑罰者，其殆行法之最後，善治者不得已而一用之。苟一以刑名繩墨為法治，此必誤其國有餘而治其國不足。

漢、唐、宋、明之盛世，所以立一王之大法，建數百歲之規模，以興當代之治者，莫不有深意焉，以期夫人之盡其才，官之盡其職，事之盡其理，而物之盡其用。若是者，其在中國，常稱之曰「一代之典章制度」，而不盡謂之「法」。申韓卑卑，切於名實，中國謂之法家。國人之言法者每鄙視之，以其僅知以賞罰馭天下，而不知所以為賞罰之原。苟昧其原，雖賞焉罰焉，而未

必能人盡才，官盡職，事盡理，而物盡用。而徒操賞罰以束縛而馳驟之，則賞罰適足以促亂而釀變也。

然則若之何而使人盡才、官盡職、事盡理，而物盡用？曰求之於漢、唐、宋、明之所以爲之者而抉其精，尋其微，則必曰「自人盡其才始」。必人盡其才，而後官可以盡職，事可以盡理，物可以盡用。固未有人不克盡其才，而官克盡職，事可盡理，物可盡用者。然則人盡其才，乃法治之大本要宗。何以盡人之才？則必疏節而闊目，使人之才情氣力，恢恢乎於我法度之中，若游刃而有餘，而後人之有才者得以盡，而我之賞罰得以施。不然，我之法度繩墨，固已束縛其人而惟我之馳驟之，則人雖有才，固不能盡，而我之賞罰亦何所施。縱或施焉，亦曰遵我法者賞，而違我法者罰，是賞罰僅所以嚴我之法，而非所以盡人之才。人之才既不克盡，亦何貴於我法之嚴乎？

故古之善爲治者，太上莫如尊才而遜法，務求容人之才，使得寬深自盡於我法度之中，而我操賞罰以隨其後，以鼓舞而獎懲之，此其上。其次則守法以害才，一視其從違於我法而賞罰焉，使人知有法而不知有才者，此其次。尤下者，則不惟拘法以礙才，抑且困於法而自敗其賞罰，使賞罰之權無所運，則法斯最下矣。於是則人才荒而天下亂。

故法治之美，有一言而可盡者，曰：「莫大乎使人之有才得以進，而不肖者亦得以退，而又使人之才不肖易以顯」，此最法之善者。何藉而使才不肖易以顯，又使有才易以進，不肖者易以退？曰：「莫大乎明其責而專任之，又貴乎簡損其階資節級之尊卑而上下直達，使在上不爲貴，在下不爲賤，以暢其氣而通其流。」如是則人之有才，卓乎可以自異，矯乎可以自奮。凡爲天下之才留其自異自奮之餘地者，此必天下之良法。

老子曰：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」論語亦言，舜之治，「恭己正南面而已矣。」元首無爲於上，股肱勤勉於下，百司各有役，而一人總其成，集賞罰之大柄，而不攬叢脞之庶事，古之人君必有得於此而後可以言法治。人君之下曰大臣，大臣者，雖一人之股肱，亦百僚之樞紐。其德已盛，其位已尊，賞罰不得而驟施焉。賞罰驟施於大臣而政必疲。故大臣者，負最後之重責，而不親最先之事任。雖不能自超於國家刑賞之外，而實分掌國家之刑賞，以指揮諸司而陶鑄栽成之者。騁才以效職，競能而騈進，此之謂諸司。利見大人，或躍在淵，朝惕夕乾，以兢兢於刑賞而爲政務之中堅。自此以往，復有羣吏，簿書期會，筐篋之間，嘉善而矜不能，則亦非刑賞黜陟之所重。

故一國之政，必有元首焉，有大臣焉，有諸司之與羣吏焉，四者各識職而分理明，則法舉而

治成。四者各失職而分理勢，則法隳而治壞。漢、唐、宋、明之稱良法美意以成其一代之治者，靡不推本於此。

嘗竊論之，君、臣、司、吏之四職者，其相互之分限既明，而又關節疏通，血脈貫注，渾然一體，彼此無隔閡枯痺之病，惟漢爲然。漢制之弊，獨在君位世襲，不能師近代選賢與能之意。若去此害，古今良法，無與媲者。其次如唐、如宋、如明，雖古今之間，進退不一，或君驕於上，或吏疲於下，上下之間，或精血之已滯，或生氣之不屬，然大臣諸司，猶各得自展布。相與之間，無淸濁崖谷之別，猶足以赴法意而合治道。尙觀歷代官制，大臣率職無弗治，大臣失職無弗亂，烏有爲大臣而無可以自展布者。有之，惟淸代則然。漢、唐、宋、明固勿爾。然大臣之職，爲治史者所易曉，昔南海康氏論古官制，獨於曹司利弊，慨乎言之，此亦古今得失之林。康氏之言曰：「唐制尙書三品，宰相亦三品。侍郞四品，郞中五品，僅隔一階，故郞中已極淸顯，得常朝自奏事。奉使開閫，乃許加銜；內轉學士舍人，即登揆席。宋元豐後，二十四司亦淸途，多以名流居職。然堂屬之隔漸生，至明益懸殊。然明之郞中員外主事，品秩雖卑，因六卿有大權，亦如漢之公府掾。郞署出身皆自進士，補官極速，年少氣盛，皆思自致於功名。又郞曹皆許奏事，皆許召見，得奉差使，吏部推擢不拘資格，郞中一轉京卿，可放巡撫。主事一轉御史，

可爲巡按。轉瞬已躋權要，故氣盛志銳，奮於事功。明代人才莫盛於郎曹。即在郎署中，指陳建白，已過清季之大臣。滿清專政權於一族之私，大臣失職，而郎官尤卑猥。尙書副一品，侍郎正二品，郎官五六品如故，相隔如天淵。郎官又不獲召見，不許奏事。冗散猥雜，六曹如無曹也。」

又竊論之，輓近世官制之弊有二。一則曰曹司之日降而日汚，又一則曰地方親民官之沉淪而莫拔。斯二者其弊皆至於清而極。康氏之言曰：「漢大縣令位千石，如清三品官。其縣廷得自舉諸曹，大縣多至千人。郡太守有丞尉佐之，得自辟諸曹，下督諸縣。漢郡治地大小，略當清之一道，或僅如清之一二府。所隸縣大者二三十，小者不過數縣，而能自辟僚屬，徵用名士。遷自議郎縣令，入爲三公九卿。唐、宋爲州三四百，治地亦僅如清之半府，然親王宰相時有出外領州事者，侍從大臣更迭典州。其別駕及宋世通判，位秩極崇。唐別駕皆四品，即其分曹錄事參軍，亦多自京朝清秩出領。刺史別駕得入爲宰相。治地既小，長官尊顯，僚屬多才，宜足爲治。明代知縣尙可行取爲御史，長官畏之。至清則藩臬不能出奏，督撫位極尊，非累遷莫能達，而知府、同知去藩臬如登天，無論於知縣矣。」此又清制之極弊。

夫親務莫如曹郎，親民莫如州縣，二者失職，庶政斯隳。而推尋厥原，多由於階資品級之層

累而加密。康氏又言之，謂：「兩漢之制氣疏以達，孝廉再轉爲郡守，三轉爲三公。後代如明制猶略近之，其大學士初僅五品，皆以翰林官充之。英宗時，有貢生生員入閣者，其知縣可爲御史，御史可出而巡案，兩轉則爲巡撫。主事中行評博可爲御史，再三轉皆爲京卿，四五品卿即得選爲大學士，而巡撫亦皆以四五品卿銜爲之。故其時磊落英多之士，得以妙年盛氣，舉職行志。清代自京卿至侍郎必十餘轉，自五品員外郎爲四品卿亦須九轉。資格久定，耄老疲荒，糊塗覆餗，胥此之由。」故職責不明，則有才而莫顯。階級不省，則有功而莫拔。求賞罰之大原，宜無先於此者。

今復約而言之，言法治必及於賞罰，然罰有罪不如賞有功。自古未有專恃罰罪而可以立國行政者。秦二世之督責，明懷宗之操切，「其亡其亡，繫於苞桑」，史訓昭然，盡人而見。求賞有功，則必先明分職，簡階資。分職明，則當官者確乎有以顯其才。階資簡，則在下者躍然有以希其達。有才者顯，在下者達，而後賢者在位，能者在職，而治可舉。其尤要者，則在曹司之與州縣，此二者，親務親民，國家實政之所託，爲治者所必先加意。將爲之疏通而條達，有以磨其才而礪其氣，則必先有事於汰冗官，省虛位，使上下一氣，生機暢遂，無臃腫累膇之病，有陶鑄化成之樂，而後始可以語法治。

故言法治之精美，其在中國，惟儒家得其全，漢、唐、宋、明所以成一代數百年之治者皆是。黃、老清靜，見其一節；而申、韓名實，惟務賞罰之末，斯爲最下。故治法之美者，在能妙得治人之選。昧於人而言法，非法之至也。而所以求治人之選者，又必於親民親務之職求之，此又百世不變之通則。

在於親民親務之職之上者曰「大臣」，大臣不可以亟罰，故爲大臣者貴能分其職於下而總其成於上。分職於下而總成於上，始爲得大臣之體。得大臣之體者，職責有所分，斯罰不得而亟加焉。大臣又不可以亟賞，古之爲大臣者，當其年已高，德已劭，則榮以好爵，尊以散階，不責之以實政，此所以優禮大臣而永終其福祿，亦使後起美材，得以自奮而無害。此最法之美者。雖今歐西民主諸國，莫不有元老，有貴臣，亦此其意。

親民親務之官之下有羣吏焉，惟漢制羣吏得自拔以升進於公卿，後世不可得而遽企矣。隋、唐以來，羣吏自成一流品，而胥吏之爲政蠹，至於輓近世而極。今日者，政務益殷繁，吏事益叢脞，欲救斯弊，則莫如法歐、美之新制，訓練其專業而優給以終身，使之安於所守而欣欣有向榮之意，舒舒無沉淪之嘆者，此又法治一要端。

夫使大臣諸司羣吏各得職，而一國之元首，端居默運於上，如尸祝之不越尊俎以代庖人，此

豈非法治之至美！

凡此所陳，與近賢之言法治，意多不侔。近賢言法治，皆指歐、美民主憲政，此獨舉漢、唐職官制度。古之人言之曰：「賢者識其大，不賢者識其小。」中西政制雖異，亦或有精義之相同。此雖小節，不失爲法治之一端。又中山先生論權、能分立，此亦符其偏義。誠使在上者得我說而存之，亦可以妙得治人之選，獨非言治者之所同爲馨香禱祝而求者乎？

（民國三十二年七月思想與時代月刊第二十四期）

八　政治家與政治風度

一

政治家所寶貴者，固在其政才與政績。而更可寶貴者，則在其政治之「風度」。昔朱子論學，特創「氣象」一語，常令學者玩索「聖賢氣象」。氣象之爲事，可以心領神會，難於言辭描劃。今言政治風度，猶如論學者氣象，同樣非可以言辭指說，具體刻繪。姑試強說，「風」者乃指一種「風力」，「度」者則指一種「格度」。風力者，如風之遇物，披拂感動，當者皆靡。格度則如寸矩尺規，萬物不齊，得之爲檢校而自歸於齊。故觀察大政治家之風度，每不在其自身，而在其周圍。凡此政治家風度潛力之所及，自足以感靡倫類，規範儕偶。如風偃物，同趨一向。如度規形，同成一式。因此一政治家之風度，其潛力所及，每成爲一時政治之風度。此種政治風

度，既爲羣力所凝，往往可以持續發展，達於數十年乃至數世之久者。此所謂開創之與守成，因其自有一姿態，自成一局面，可以形成一時期之特殊風格，而爲歷史家所稱爲一「新時代」。

夫政治事業，根本乃一羣性集團的社會事業，而同時則必須有領袖與主導。此領袖與主導而爲一大政治家，則其風力之所感靡，格度之所檢正，常使此一羣體一社團同時響應，有不自然而然者，遂以形成一共有之趨勢，與共認之局面。惟如此，乃始得謂政治事業之完成。若其領導與主持者，自身並無風度可言，即無潛力爲感靡與檢正，乃徒尙其尸居高明之地，登高而呼，聲非加疾，而生殺刑賞之柄在握，乃欲頤指而氣使，其府怨招敗者不論，其有才能功績可言者，亦出於所憑藉，因高爲深，非出本原。其事業往往及身而止，而生時之成功，復有不敵其身後之遺禍者。此非深識洞鑒之士，亦多迷惘而不足判其是非得失之所在。

故一政治家之風度，實爲一種無形之才能，亦爲一種不可計量之功業。論其感靡之深廣，與其規範之凝久，較之私人一時所表現之才能事業，實相千百倍蓰而無算。而其本原所自，則在此政治家之精神與內心。其德性之所發露，學養之所輝照，斷斷非憑藉地位權力以爭顯其才能功績於一時者所能相提並論。

二

以上籠統述說政治家風度之重要，以下試就中國歷史具體舉證。其名臣重望，不勝枚舉，姑就歷代帝王論之，其堪稱具有大政治家風度者，約略稱舉，可得五人。一、秦始皇。二、漢武帝。三、唐太宗。四、宋神宗。五、明太祖。

此五人中，除宋神宗外，皆有豐功偉績，爲後世所景仰。惟宋神宗不僅無大功績可言，抑且宋代政制之動搖，與宋室之衰亂，幾乎皆自神宗啟其機。然在當時以及後世，凡反對新法批評王安石者，均不牽連及宋神宗。無論其人政見，對新法贊否，皆於神宗不致貶辭。此何以故？蓋即爲宋神宗政治風度偉大之所感攝故。

宋神宗初即位，即有志慕效唐太宗。及王荊公告以漢、唐不足法，當上規唐、虞，而自負爲稷、契，宋神宗即於荊公深加推敬，君臣而不翅師友焉。此種高遠之理想與熱忱，蓋即一大政治家風度之眞本原。宋神宗之偉大不可及處，即在其有理想有熱忱，能尊信荊公力行新法。雖舉朝反對，而不爲搖惑。即荊公告退以後，神宗親政，依然一遵荊公新法，篤實推行。而宋神宗之更偉大處，則在其既尊信荊公，而於荊公之政敵司馬光，亦同樣加以推敬，保護寬厚。此則尤爲

大政治家風度之特有標記。當知神宗尊信荆公，與唐玄宗信李林甫，德宗信盧杞不同。神宗之信荆公，乃本之其內心高遠之理想，與其一往奔赴之熱忱；玄宗之信李林甫，與德宗之信盧杞，則由其私心洩慾之流蕩而不克自制。故知論政治家之風度，皆當由其自身之德性。雖荆公之爲人，猶有可訾，而神宗風度，則實可敬。今論荆公、溫公，實同爲當時一代偉人。荆公風力甚高，而格度稍嫌其狹。溫公格度甚宏，而風力微覺其遜。此二人之不同，正如其前輩范仲淹之與韓琦。范以風力勝，韓以格度勝。惟韓、范雖調洽，而仁宗不能主持力用；王、馬雖齟齬，而神宗能同樣尊敬愛護，此宋神宗之政治風度所以爲不可及。無怪當時及後世人，對他一致不敢加以貶辭。

第二要說到唐太宗。唐太宗允文允武，英才蓋世。其所成功業，亦震古鑠今，不愧爲中國史上第一大皇帝。而尤其使唐太宗高出千古者，則在其當時一個花團錦簇的政府。賢相如房玄齡、杜如晦，諍臣如魏徵、王珪、戴胄、馬周，兼資文武如李靖、李勣，其他名將能臣，舉朝不可勝數。登瀛洲十八學士，輝映史册，前後無比。雲從龍，風從虎，最偉大的政治家，便在其有風雲際會；最可寶貴的政治風度，便在其能團聚風雲，使天地爲之變色，舒慘爲之易候。故貞觀一朝之名臣賢相，實乃相輝互映，以烘照出一個唐太宗偉大之地位。大政治家之成就，並不專在其自身。其更要者，實在其攀龍附鳳之一集團。房、杜、魏、王之成功，即唐太宗之成功。房、杜、

魏、王之風度，即唐太宗之風度。貞觀一代之政治風度，不僅感靡規範了唐室三百年之天下，抑且歷宋、元、明、清，中國近代一千年之歷史，依然為唐太宗風力之所感靡，格度之所規範，則其人之偉大可知。而其偉大之徵相，則不在其自身而在其周圍。凡求於其本身見偉大者，此即其風度不足之顯徵。

第三要說到秦始皇帝。秦始皇帝雄才大略，長駕遠馭，開始混一寰宇，為中國開創大一統的新局面。其在中國史上不朽之偉業，既已歷古不磨。而其廢封建，行郡縣。相李斯乃楚士，將蒙恬乃齊人，皆客卿。而始皇親子弟，則為匹夫，無尺土封。此等意量，豈非絕大難能。惟惜史乘闊略，今對當時規為設施之詳，已不能述說。而其在大政治家的風度上尚覺留有餘憾者，一則在其焚書與坑儒，二則在其築阿房宮與造驪山墓。大抵始皇帝風力甚勁，而其焚書則似近乎「暴」。局度甚恢，而其築阿房則似近乎「驕」。驕與暴，為一大政治家完成其事業後易犯之缺點，而始皇帝不能免。秦代之二世而亡，便是始皇帝此等缺點之暴露。

第四要說到漢武帝。漢武以十七歲青年登寶座，較之唐太宗以十八歲經綸王業，尚早一歲。觀其立五經博士，為設弟子員，興廉舉孝，射策補吏，又特封平津侯拜相，擺脫祖宗相傳百年來宗室軍人專政之成規，為中國史首創「文治政府」之格局。東漢史臣班固，稱其規模宏遠，洵非

虛譽。爲中國首創一統之局者爲秦始皇，爲中國確立文治政府之制度者爲漢武帝。秦皇、漢武常爲中國史家所並稱，洵堪媲美百禩，競爽千秋矣。而其對外之大肆撻伐，遠揚聲威，大漢之名，遂永爲中國民族之嘉號。其武功赫赫，尤可崇頌。惟以漢武帝較唐太宗，則似微爲不如。所不如者，正在其政府之不能花團錦簇，而且有時不免爲烏煙瘴氣。公孫弘最爲一朝大臣，然布被脫粟，曲學阿世，以視房、杜便見慚色。衞、霍之倫以親貴，張湯、桑弘羊之儔以才具。僅有一汲黯，戇直能面諍，然已不如魏徵、王珪之通史事而能緣飾以文學，而武帝尙不能常使親近。其晚年所用宰相，如李蔡、公孫賀之徒，皆下駟材。然則漢武帝個人才氣儘高，而其手下人殊不像樣。漢武功業建設儘大，而其周圍之集團，所謂攀龍附鳳以共成此一政府者，惜乎其頗不相稱。及其晚世，家庭變故橫生，戾太子蒙怨而死，而時局亦見敗象。「輪臺之詔」，武帝亦親露悔意。幸而身後託付，尙得一霍光。又有昭宣之幹蠱。否則漢之爲漢，幾於不保。故漢臣即在宣、元之際者，已於武帝多不滿，此非漢武帝自身才具之短缺，亦非其功業之不大，實乃其周圍之相與成政者之有以累武帝。今即以漢武帝較秦始皇，似乎武帝多帶文學家氣味，亦不如始皇帝之嚴肅。故始皇之失在驕暴，而漢武之失則在奢縱。「驕暴」爲一個大政治家成功以後易犯之缺點，「奢縱」則乃文人學士之氣息。此後隋煬帝則更見其奢縱，因煬帝亦文學氣味重於政治耳。唐太

宗亦偏愛文學，而太宗不如漢武、隋煬之奢縱，蓋太宗親賢受諫，故能自掩其短。故知漢武才氣不亞唐太宗，其缺者在其周圍，而一大政治家之周圍，正即此政治家風度之極好表幟。

第五說到明太祖。明祖雖起草澤，然驅除元孽，恢復漢、唐傳統文物，實爲中國民族近世史上一大功人，此當百世奉祀而無替。明祖自己嘗擬模漢高，其實量其才性，乃近始皇。其人風力亦勁，格度亦廣，故足以樹立明代三百年之風氣，開建明代三百年之格局，確然立一新氣運。而論其缺點，亦與始皇略似。蓋明祖缺憾亦在驕暴。其廢宰相，由六部直接受君主之獨裁，此即其驕態之發露。其嚴刑峻罰，行使廷杖，蔑視大臣人格，此爲其暴性之發露。明代三百年積禍，皆由此。明祖開國，對中國近世史，實爲功不掩過。較之秦皇帝，似爲不如矣。

上舉五例，有才能功績均不足而不失爲有大政治家之風度者，如宋神宗。有才能功績皆極彪炳煥耀，而以理想的大政治家之風度繩律之，尚不免有缺憾者，如秦始皇、漢武帝、明太祖。惟唐太宗最稱完善，惟其於天倫之際，宮闈之間，猶有白璧之微瑕，而終亦遺禍於後代，則甚矣一大政治家風度之不可不講究。

三

除此五例以外，再泛論其他人物。仍就帝王論之。

漢高祖局度甚宏，而風力似卑。漢光武風力甚高，而局度似短。隋文帝、宋太祖，雖亦開國之主，然風力局度兩不足譽，因此隋祚不永，而宋運亦不開擴。漢文帝最號賢君，其私行恭儉，良可嘉善。然大政治家之風度，貴乎高明而不貴陰柔。貴乎大氣斡旋，而不貴玄默自處。文帝終自有道家退嬰之氣，與理想上大政治家之風度尙有辨。然西漢二百四十年深仁厚澤，皆由文帝濬其源，我們若用另一標準論之，則文帝洵國史上第一好皇帝。

此下再略說幾個擅權當國一時儼如帝王的大臣，晚漢如諸葛孔明，雖崎嶇小國，實爲有大政治家之風度者。其告後主曰：「鞠躬盡瘁，死而後已。」又謂：「成都有桑八百株，薄田十五頃，子弟衣食，自有餘饒。臣隨身衣食，悉仰於官，不別治生，以長尺寸。若臣死之日，不使內有餘帛，外有贏財，以負陛下。」此其風節之高亮，爲何如者！又曰：「宮中之事，事無大小，悉咨侍中、侍郎郭攸之、費禕、董允。營中之事，悉咨將軍向寵。願陛下託臣以討賊興復之效，不效則治臣之罪。」此見其局度之恢張。諸葛嘗謂

開誠心，布公道。

此六字即足括盡大政治家應有之風度。「誠心」最爲高風，「公道」最爲廣度。而諸葛丞相之微缺者，則在主申、韓之卑卑，猶未暇措情於儒化。

同時如曹孟德、司馬仲達，雖各有才氣，各有幹略，開建基業，全爲私家謀耳。既根本說不上功業，便輪不到算一政治家，更無論於其風度。

前漢霍光，其人似有風力局度，惜乎不學無術，故禍敗接踵而至。明之張居正，才能功業，皆有可稱，然論大政治家之高風廣度，則嫌不足，故其績業亦及身而盡。

以言春秋之際，功業最大者，無過管仲。孔子曰：「微管仲，吾其被髮左衽矣。」然管仲才雖高，功雖大，論其政治風度，就見於左傳、國語及管子書中所記載，亦未見大可稱。對內之統制與組織，對外之權譎與變詐，此亦政才，皆與所謂大政治家風度無關。無怪孟子謂「孔子之徒，無道桓文之事者」，誠鄙其風度之不足。春秋二百四十年，最爲具有政治家風度者，莫如鄭國僑子產。至戰國之世，商鞅、申不害、范睢之徒，皆有才能功業，而風度皆不足稱。嚴格言之，僅有政才政績，而無「政德」，則皆不足爲政治家，皆不得謂有政治家之風度。

四

上所云云，於本文所欲論列之政治家風度，通觀默察，亦庶可得其涯略。

竊謂政治事業，自身含有一種矛盾性。因政治事業到底爲一種社團與羣眾事業，而主持政治領導政治者，又斷不可自儕於羣眾之伍，自封於社團之內。故大政治家必當先有高遠之理想，與獨特之自負。再換一面言之，政治事業，乃徹底的一種英雄領袖的事業，然幹政治者，又絕不當以政事表顯其英雄之才情，完成其領袖之地位，而在以其英雄才情領袖地位盡瘁犧牲於政事。故大政治家絕不當驕暴，更不當奢縱。最要者，其理想雖高出一切，其自負雖不可一世，而其篤實光輝處，則在其能屈抑自己的英武，而返身回到羣眾集團裏來。如風擺物，擺者乃物而非風。如度正形，正者是形而非度。最大的政治家，自己不見才能，而羣下見才能。自己不見功業，而羣下成功業。孔子曰：

巍巍乎惟天為大，惟堯則之，蕩蕩乎民無能名焉。

此始爲最高最大之政治家風度。然而此又決非如道家之無爲。故上文最推唐太宗而不數漢文帝，厥爲此旨。

今再退一步從此兩點來論一般政治家之風度，則政治家理想的風力，應在能「尊賢」。理想

的格度，應在能「容眾」。尊賢而容眾，雖不能說已盡大政治家應有風度之全體，然首先最要者莫出此兩點。故觀察一理想上大政治家之風度，斷不當著眼在其個人，而首當著眼在其集團，與相從共事之政府。眾籟成風，積寸成度。否則風高而薄，度廣而虛。有風而不見動盪，有度而不見短長。儘有才能功業，決非可大可久。循此以觀中國史書所載大臣名賢之政治事業，自可心知其意，不煩再費辭而解矣。

五

試再回頭來看中國近代的政治，則其弊害復有可得而言者。大抵中國目前政治上一甚大弊害，即爲對於理想的政治家風度之缺乏。

自從明太祖廢止宰相，已對政治家風度之陶冶，加一大打擊，使理想的政治家風度無從產生。及清代滿洲部族狹義政權得勢，更無使理想的政治家風度有廻旋之餘地。中國近世史六百年來，因此遂甚少理想的政治家。有奴才，無大臣。有官吏，無政治家。直到咸、同以下，中國人始得稍稍展布，封疆大吏略略有生氣。然還說不到發皇暢遂。

及辛亥革命，而中國人對政治觀念又爲之一變。醉心於西方所謂「民主」與「共和」之理

論，而誤解其意義。以爲政治只是多數羣眾的事，只是社團黨派的事，而沒有注意到其領袖人物之培養與愛護。

似乎此三十年來，國人對於政治只注視到制度與理論，而忽略了人物。其對人物，又一向重視其才能與功績，而忽略了風度。政治家無風度，如何足以感靡倫類，規時範俗？政治事業，雖說應該屬之平民與羣眾，到底政治依然是一種居上臨下的事。若政治家無風力，無格度，不能感靡倫類，不能規檢時俗，則政治力量全已失去，於是踞高位而運用政權者，勢不得不憑藉其勢力與譎詐。而憑藉勢力與譎詐，則根本說不上是政治。而要說到政治風度，其後面又牽涉及整個文化系統，此處則不擬詳論。

在今日國人只重政制與政才的心習之中，特爲鄭重提出此「政治風度」之一辭，至於此文「風度」二字，並不如魏、晉、南朝人所重只是一個空架子，則讀者自瞭，不再申說。

（民國三十一年五月思想與時代月刊第十期）

九　中國之前途

一

中國之前途，將決於中國之文化。文化問題，廣深難測。然苟能溯源探本，則事亦易顯。文化即人類之生活。大地人生，不越三型，此皆限於天然環境，不得不爾。

一、沙漠草原區。

二、平原江河區。

三、濱海島嶼區。

大抵草原宜於游牧，江河利於耕稼，海洋便於貿易，此三型之生活，發展而爲三型之文化。游牧部落，以地多沙磧，氣候高寒，雨量缺乏，不堪耕種，故常飼畜馬匹橐駝牛羊，逐水草而遷徙，

支帳幕爲居處。其人必好大群集合，行動飄忽，剽悍不馴。濱海居民，出門即一片大海，浩渺無際，土地磽狹，不足依存。惟有跨海遠出，冒險求利，其人習與水居，又多歷異邦，大率樂於獨行而長機智。平原居民，以氣候溫和，雨量霑足，並有河流灌溉，土地肥饒，四季循序，便於播植，故其人率安土重遷，勤於稼穡，生活平凡而有遠慮。

二

茲再進而言之，則高原型之生活，頗多與海洋型者相近似：

一則、二者皆內有不足，必賴向外尋求。

二則、游牧必資乘騎，航海必待船舶，苟居沙漠草原，而無駝馬，濱海島嶼而無帆楫，其生活殆難想像。故此兩型，莫不有一根深柢固之觀念，隨有生以俱來。此觀念維何？曰「工具」，曰「征服」，船與馬，皆我生之工具，所憑賴以爲向外征服之資。

三則、牧隊商旅，漫遊異土，其志本在求食，故視剽掠爲常事，遇隣敵戒備，不得已乃以和平相交易。故其人喜進取，尚侵略，此亦無足奇。

四則、此兩型者，均極富於財產慾之刺激，長袖善舞，多財善賈，商人重愛資本，其理易

曉。種馬牸牛，生生繁息，一母年產三子，則三母得五子矣，九母得二十七子矣。此種累進級數，固與商人資本無殊。

五則、既貪財富，必愛積聚，積聚之極，必尚珍玩，珍玩既充，必流入於奢侈。此亦兩型之所同。

今試返觀農業社會之意態，則適足與上陳者相反照：

衣食所需，皆由自給，不煩外求，此其一。

種芋既播，必待雨露陰陽之和，時日之漸。土膏之養，立我蒸民，胥出帝力，天人合一，安命順運，故曰雖有鎡基，不如待時，此其輕視工具不尚征服之心理，此其二。

井邑相望，阡陌相連，鷄鳴狗吠之聲相聞，居者有積倉，行者有裹糧，夜不閉戶，道不拾遺，四海之內，皆兄弟也，故農村人觀念，常有睦鄰之誼，而無凌敵之心。亦因不出戶，知天下，乃至老死不相往來者。彼無事於進取，更無事於侵略，此其三。

稼穡所穫，年有常限。三年耕有一年之蓄，九年耕有三年之蓄。繼此則無以加矣。倉穀逾三年，則紅朽而不可食，陳陳相因，抑且無地以貯。而天災水旱，亦往往三年而必復。又歉於此或豐於彼，有無相通，得免凍餒，彼乃不知財富之可貴，此其四。

農民之所重，曰布帛菽粟，金玉珠寶，飢不可食，寒不可衣，僅知節嗇，不尚積聚，民生在勤，勤勞則善心生，終不流於奢汰，此其五。

積此諸異，遂成文化之兩態，我將稱前者曰「富強之文化」，稱後者曰「安足之文化」。「富強」乃相較之辭，「安足」則內顧而得。故富強者不必安足；而安足者不必富強。惟其富強而不安足，故必尚進取，貴侵略，是爲「征服」之文化；惟其安足而不必富強，故尚保守，重和平，是爲「存全」之文化。尚進取者日進無疆，如蒙古〇〇〇〇〇（註一）西歐如哥倫布、麥哲倫之遠涉重洋，尋新大陸。其心目中乃感空間之無限。農民主在存全，生於斯，老於斯，長子孫於斯，鑄一鼎彝，銘曰：「子子孫孫萬年永寶享」，其心目中所感者乃爲時間之緜延。故前者爲「空間文化」，後者則爲「時間文化」。空間文化爲權力的文化，爲擴張的文化；時間文化則爲生命的文化，爲緜延的文化。

三

今試再進一步論之，人生亦自然之一化耳。苟必以戡天爲尚，則戡天之極，無異自戡。何者？人不能超天以自存。且征服再征服，疆境有限，征服之極限，即此文化發展之終點，未有能

爲無限之征服者。又且征服由於內不足，內不足故向外征服，是即征服其所依存。蟲生於木，還食其木，木盡，蟲亦不活，故征服文化之終極。必陷於自己征服而止。姑舉例論之，征服文化必重工具，乃自陷於爲工具之依存。故先則人爲主而器爲奴；繼則器爲主而人爲奴。今日之機械，可謂極工具之能事，然未有機械之前，人生尙暇豫；已有機械以來，人生轉忙促，若循此以往，機械愈發達，人生將忙迫勞倦，至於無地以生。此何也？是即征服文化一種無限的向外擴張之權力意志爲之作祟，遂非陷於自己征服而不止。又如財貨積聚，亦爲征服文化之所重，然財貨愈積聚，則人生愈窮乏。正猶機械愈發達，人生愈忙迫然，其引召驕奢，尙屬餘事，此皆征服文化不能止於內自安足之點所不能免之病症。

故人類標準文化，必自農業文化而發軔，亦必嚮農業文化爲歸趨。何以故？農業文化，使人各自安足，不相爭奪，此爲人生理想之最先步驟。農業文化使「天人合一」，人生與大自然相協調，此爲人生理想之最後境界，故曰「惟農業文化乃爲人類可能之標準文化」。全世界五大文化發源地，如埃及、巴比侖、印度、中國、墨西哥，莫非爲農業文化，可以證吾說。

昔英人甄克思著社會通詮，謂人類生活，率由游牧進而爲耕稼，更由耕稼進而爲工商。此說凡有二誤：游牧、耕稼、貿易，此乃各視地形，爲分途之發展，而甄氏認爲階層之衍進，此一

誤。牧、農、商三者，皆當與工業相配合，而甄氏專以工商相連繫，此二誤。

然則何以古代如埃及、巴比侖等農業文化諸民族，皆相次沒落，而今日歐西工商國家獨占盛勢？此亦有說。蓋農業文化有小型、大型之別，埃及、巴比侖，土壤狹、河流短，此屬農業文化之小型。此等小型農國，易於萌生文化，而不易於發皇滋長，其經濟生產易達最高之飽和點，易使文化停滯，不能有新刺激使之繼長增高，此其一。又農業文化本爲安足存全之文化，其小型者，易受外界征服文化之侵凌而不克抵禦，故埃及、巴比侖皆屢爲外圍異民族所征服，此其二。

如中國則爲大型農國，其先唐虞文化興於汾水之區，夏文化興於伊洛之區，殷文化興於漳水，周文化興於渭水，此皆小型農區易於爲文化之萌生。然中國地形，分則各具，合則大全，此諸小型農區合而爲大河文化，又擴展而及淮漢，再擴展而及長江，北達遼河、黑龍江，南及珠江、瀾滄江，惟中國爲全世界最理想之一大型農國，故其文化繼續緜延，且有新生。亦由團結力強，不易爲外圍侵略文化所征服。故論標準的農業文化，則必舉中國爲示範。

至於今日歐西各國之商業文化，則已達日中則昃之時會，此中西先識之士，多能言之，國人蔣百里著國防論，已發其微。英人羅素有工業新文明一書，亦言世界新文化將在美國、蘇聯、中國三區域成長，由此三國乃大型農國，可以自給自足，不煩向外依存。而德人斯賓格勒著西方

之沒落一書，謂商業文化乃變相之游牧文化，此尤一語破的。蓋惟農業文化爲人類正常之文化，亦爲富於建設性之文化，游牧文化與商業文化皆患先天性之內不足。內不足則必向外依存，向外依存，則必向外爭取，此非正常之文化。抑且常寓有破壞性，未有爭取而不破壞者，亦未有爭取與破壞可懸爲人類文化之終極目標者。然則農業文化何以常見屈於游牧文化與商業文化？此由一主「存全」，一主「征服」，故主征服者常先見勝利，然其最後存全者，則必仍在主存全者，不在主征服者，此則歷史先例與理論內證，皆可助我證成。故在昔日，惟大型農國可以存全，其在將來，則惟大型農國之與新工業相配合者始可存全，而中國則得天獨厚，故能獨自兀立於人類文化史之全程，而常見其生新不衰老。

四

抑又有進者，若論地利之開發，新工業之創興，則美國居其最先，蘇維埃次之，而中國最爲落後。然正維如此，故新中國之展望最爲無限，其足以刺激吾人奮發前進之精神者，轉以中國爲最大，蘇次之，而美最否。以美國之開發創興，已將臻極盛。

抗戰中，華萊士來中國，見我西北之荒蕪，而聯想及於往昔美國西部之開發，不勝其嚮往眷

戀之情。是美國之景運在已往，而中國之景運在方來。

若以文化言，美、蘇兩邦，雖擅大型農國天賦之厚，然其文化淵源則實自濱海小島向外爭取之文化而來。彼之無限征服無限擴張之觀念，早已深入人人之骨髓，其能善自運用，以毋背將來大型新工業化之農業文化之使命與否，尚在不可知之數。若中國則四千年傳統，正爲一發展已臻最高度之農業文化之惟一標準，若能善保其傳統文化之美點，又能濟之以新工業化，使終不爲四圍征服文化所壓迫，則其將爲全世界人類文化放一異彩，而啟示人生大道之歸嚮者，夫復何疑。

我信愛中國之文化，我樂觀中國之前途！

（民國三十六年元旦昆明民意日報星期論文）

註一：此處原稿缺五字。

十　建國信望

勝利完成，建國大業，千頭萬緒，積年信望，承中央周刊社徵文所及，拉雜傾吐，以請教於邦人君子。

一

一：孫中山先生之三民主義，將爲此後新中國建國之最高準繩，其首先著眼點則爲「民族主義」。

二：民族與文化，乃一而二、二而一之兩面，無此民族，不得產生此文化；無此文化，亦將不成此民族。欲求發揚民族精神，實際只是從事文化工作。

三：一獨立之民族，創建一獨立之國家，必有其獨立之文化業績，尤其如政治、法律、教育

制度、文學藝術、宗教信仰、社會禮俗等。必然以獨立之姿態而出現。

四：科學工業，可以取法他邦，迎頭趕上。上條所述之諸端，則必自本自根，由民族傳統文化之積業中醞茁其新生。

五：上條所述，決非守舊，更非復古。新舊只是生命之一串，古今只是歷史之一環，毁滅舊文化，即是窒息新生命。

六：中國民族之文化，在已往有價値，在將來仍有其存在，無舊無新，同是一種民族精神之表現。

七：文化工作之下手處端在教育制度，新中國建國時期之教育制度，必然擺脫模仿鈔襲，而有其獨特的文化立場與創建精神。

八：新教育制度下本國語言文字之地位，先將與外國語言文字取得平衡，再次則將超出之。

九：各級學校將全用本國文字之教科書（惟外國語文之修習除外），其各科參考書，亦將以本國文字者爲主。

一〇：相應於此需要，將以政府力量趕速大量翻譯西方人文學方面的古今名著，以減輕解放全國青年必修外國語文之負擔。

一一：大學文法學院的人文科目，其屬於本國方面者，最先將與屬於外國方面者取得均衡之地位，再次則將超出之。舉例以言，如法學院講授西方政治思想史、西方政治制度史，同時亦必講授中國政治思想史與中國政治制度史；講授羅馬法與大陸法，同時亦必講授唐律與明律。文學院講授西方教育思想史與教育制度史，同時亦必講授中國教育思想史與教育制度史；講授西洋倫理學與道德哲學，同時亦必講授中國倫理學與中國道德哲學。餘者類推。

一二：所以者何，緣將來新中國建國完成以後之政治、法律、教育、倫理等，無疑仍是接續中國已往的歷史文化而生根，決非抹殺中國已往，橫插上西方的歷史傳統而出現。

一三：根據此項需要，政府應急速創辦國家文化學院以獎勵與培植對於本國人文學各部門之深造研究。

一四：新中國之國家教育，應以國家自辦自主爲原則，由他國作主代辦的留學教育，只是過渡時代之一種不得已，不能懸爲國家教育之方案。

一五：新中國的教育制度，又必以國家自頒學位爲原則。最先國家學位將與外國學位取得平等之待遇，再次則將超出之，最後則以國家學位爲惟一之標準。

一六．若非此種站在國家民族獨立自尊的立場下面的新教育制度急速完成，則將無法喚起民族之自信，亦將無法爭取國際間民族之平等地位。並將無法激發理想的建國眞精神。

二

一七．發揚民族主義之第一階段，爲「國內文化之獨立」。發揚民族主義之第二階段，爲「國外文化之宣導」。

一八．同一歷史疆域者，將融凝爲同一「文化」；同一文化系統者，將團結爲同一「民族」。

一九．希臘乃西方歷史之播種者，中國乃東方歷史之栽根者。播種者新種散布，舊種凋零。栽根者枝葉日茂，根盤日大。

二〇．由中國所造成之東方歷史疆域，不僅包括蒙古、西藏諸族，亦復包括朝鮮、日本、越南、泰國諸邦。

二一．由中國文化之發揚，不僅今日國內之漢、滿、蒙、回、藏諸族將融成一體，即今日國外之日、鮮、越、泰諸邦亦將結成一系。由此造成東亞之和平以貢獻於國際。

二二．將來之新中國，將爲努力世界和平之一員，則必先有資格負荷東亞之和平，中國欲負荷

東亞之和平，必由其國內獨特之文化發生力量，若稗販西方文明，依仗國外領導，則擔不起此重任。

二三：將來之新中國必有新佛教產生。佛教有甚深妙理，爲東亞歷史疆域以內各族之共同信仰，如何發揚光大，以配合此世界新潮流，惟有新中國之佛教徒克盡此責。

二四：將來之新中國必許宗教信仰之自由，耶教亦將在新中國獨立成長，不致長賴西方人爲傳教者，而中國人則單爲信教與吃教。

三

二五：發揚中山先生民族主義之第三階段，則爲「王道大同」。在此時期，全世界進入同一歷史疆域，融成同一文化系統，不啻如一民族，更無「彼」「我」之別。

二六：到達此階段之先行步驟，顯然爲發揚中國文化，而非取消中國文化。

二七：政治只是文化之一圈，新中國之政治發展，必將追隨新中國之文化發展而取同一步調。

二八：新中國之政治發展，必然將向「民主政治」之途而邁進。但此種民主政治，決非英美式的民主政治，亦非蘇維埃式的民主政治，亦非任何其他國家之民主政治，而斷然爲中國

文化圈裏的中國式的民主政治。

二九：此種民主政治，大體必遵照中山先生民權主義之理想而實現。

三〇：此種政治理想，既非稗販英美亦非依照蘇聯，乃由中國傳統文化，匯合世界潮流而獨特創成之。

三一：此種政治理想，最先將在中國取得與稗販英美或依照蘇聯之政治理想一種同等之地位，其次則將超出之。

三二：新中國之政治理想，將爲一種「王道」政治而非霸術政治，並將爲一種「全民」政治而非政黨政治與階級政治。

三三：王道政治全民政治之精神，在「政民一體」，而非政民敵立。

三四：政民一體者，人民直接組織政府；政府直接代表人民。人民對政府，無所用其監視；政府對民眾，亦無所用其爭取。

三五：政府以人民爲體，人民以政府爲用，「體」「用」只是一個。並不謂人民乃政府之主人；政府乃人民之公僕，主僕判成兩體。

三六：政民一體的政治乃「尚理」的，「和協」的；政民敵立的政治爲尚力的，鬥爭的。

三七：多數常見爲有力些，卻不一定常是有理些。尙力政治以力爲理，故政治取決於多數；全民政治在「理」上分從違，不在「數」上爭多少。

四

三八：國會職權與選舉法則，在全民政治的新理論下，將賦與一嶄新之精神與嶄新之意義。

三九：中山先生主張「治權」與「政權」劃分，又主張以「考試」限制人民之被選舉權；此兩理論，必將透切發揮，以爲中國新政治之基石。尤其是後一理論，乃中國傳統政治精義所在，中國人將大膽提出，以確然完成將來新中國的新政治。

四〇：尙力政治以參加政治活動爲人民的權利；尙理政治以參加政治活動爲人民的「義務」。故尙力政治主張個人權利的民權論；尙理政治則主張「團體義務」的民權論。

四一：主張個人權利，故以個人爲選舉之單位；主張團體義務，亦將以團體爲選舉之單位。

四二：政治事業根本即是一種團體事業，故個人於政治上無地位，個人將以服務團體代表團體而取得其政治上之地位。

四三：一個團體單位即是一選舉單位。職業選舉亦以職業團體爲單位；地域選舉亦以地域團體

爲單位。

四四：職業團體與地域團體之合一基礎則在農村自治。

五

四五：農村自治將爲新中國民主政治最下層最堅穩的基石。政治的民主，經濟的民主，皆從此基石上築起。從此基石上與中國傳統文化相啣接，與世界最新潮流相呼應。從此基石上，將痛洗個人權利觀念的尙力政治之積弊，而轉向大羣義務觀念的尙理政治之新途。

四六：要建設農村自治，必先繁榮農村經濟。繁榮農村一事業，將爲民族、民權、民生三主義湊集之中心點。

四七：中國是一個農業國，因此中國文化亦是一種農業文化，將來民生主義完成，中國將爲一新的農業國，中國文化亦將爲一新的農業文化。

四八：將來新中國之經濟建設，將大量採用新科學，將急速工業化。但此二者，仍將以繁榮農村爲前提，仍將以工農相配合爲新中國經濟建設之重心。

四九：工農相配合的經濟政策，將以「安足」爲目標，不以富強爲目標。安足乃「內感自覺」

的，富強乃對比競成的。期求安足，其極可以富強；期求富強，其極將不安足。尙安足則主「和平」，尙富強則必主鬥爭。

五〇：和平的安足主義，對內將不許私人資本之猖獗；對外將不向帝國侵略主義之途徑而趨赴。工商配合的資本主義，過分負擔的高度國防，苟將損害新農業之繁榮，均將不爲新中國建設精神之所許。

五一：相應於此種工農配合的安足主義，新中國的建設精神，將偏重於向內，偏重於大陸。海洋經營與國外貿易，將爲內陸經濟繁榮自生之結果，將不爲國家經濟政策首先注意之目標。

六

五二：將求內陸經濟之繁榮，首先將注重於平等條件。

五三：將爲新中國經濟建設之首要問題者，尙不在階級經濟之不平等，而尤要在區域經濟之不平等。

五四：中國經濟區域以西北爲最落後，西南稍勝，東北又稍勝，東南最優。新中國之經濟建設

將以西北爲首要，西南次之，東北、東南又遞次之。

五五：連帶於經濟偏枯而發生之種族糾紛，文化落後，民權不發達，一切內政問題，皆將以西北爲首要，西南、東北、東南遞次之。

五六：民生主義與經濟政策將決定一切內政方針，一切內政方針將決定新中國首都所在地之抉擇。

五七：無論就新中國建設之任何方面言，如經濟、如教育、如民權扶植、如國內種姓調和與文化融凝、如對外之武裝國防，北部均重於南部，西方均重於東方。將來新中國之新首都，無疑的當在西北，而以東北爲副。

七

五八：根據上述意見，新中國當以西安爲首都，建設西北，兼顧西南；當以北平爲陪都，調整東北，兼顧東南。

五九：最近的將來調整東北，同時建設西北，中央政府之大部機關與大部時間將在北平。稍後的將來，東北調整西北建設粗有端緒，中央政府之大部機關與大部時間將移西安。

六〇：第一首都西安，著重內陸建設。第二首都北平，兼顧海洋發展。

六一：第一首都西安，回復民族生機，喚醒歷史光榮。第二首都北平，吸納世界新潮，開展國際和平。

六二：西安新首都象徵新中國建設精神之一心向內與深入民間，又象徵新中國建設精神之諸族協和與全國均等。

六三：中山先生說：「革命的中國，首都宜在武漢。建設的中國，首都宜在西安。領導亞洲的中國，首都宜在伊犂。」這一節話，將再新宣示其內在精神之含義，而懸為新中國建國途徑之一種新啟示。

六四：上述的建國三綱領，

「民族」主義是一個「明道設教」的問題。

「民權」主義是一個「立法創制」的問題；

「民生」主義是一個「親民行政」的問題。

此道、法、政三問題之逐步建設，將經歷十五至二十年之時期。在此時期內，全國上下只有堅苦卓絕，篤實踐履，將不許你因循拖沓，亦不許你好大喜功，更不許你粉飾太

平。此一時期之堅苦卓絕與篤實踐履將爲中華民族乃至全世界人類造無窮之幸福。

餘　話

述信望竟，餘言未盡，更作餘語。

一：今日國人述及傳統文化，即譏斥其爲主張復古。其實譏斥復古主義者，其自身即爲一西化主義者。就吾人之意見，則既無古可復，乃亦無西可化。若求西化，即以政治論，試問將英美化？抑蘇聯化？我們的主張，則只要調和折衷，捨短用長，站在自己的地位，來決定自己的辦法。若欲復古亦然，試問欲復明清之古乎？抑復隋唐、秦漢之古乎？我們亦只主張調和折衷，捨短用長，站在現在的地位，來決定現在的辦法。佛說爲一大事因緣出世，今日之中國人，乃爲一大事因緣而救國建國。傳統文化乃此一大事之「因」，世界潮流乃此一大事之「緣」，必「因緣和合」乃得完成此一大事。何必你主西化，我主復古，自生齮齕。

二：全民政治之非階級政治，國人皆知。全民政治之非政黨政治，則必多疑其說者。中山先生手創國民黨而又主「還政於民」。就吾人之意見，「還政於民」者，乃欲就全民大眾之中解消國民黨之存在，非於國民黨之外再導獎其他政黨之對立與鬥爭。試問其他政黨若同樣信仰「三民

主義」，則何必分黨角立？若根本不信仰三民主義，則國民黨既信奉三民主義爲立國大本而又導獎其他政黨之分立角勝，豈非爲自撥國本？故知中山先生「還政於民」之原意，當爲三民主義實現，而解消國民黨於全民之一體中，以完成其理想「中國式的民主」，決非還政於民即是走上英美式的民主之謂，更非借徑於英美式的民主而進一步以走入蘇維埃式的民主之謂。然今日一般國人之主張，頗似爲一種英美派的政治意識與三民主義的政治意識之混沌交流。因應此種意識而以平和善意相推移，固不失爲隨宜建國之一途，然其最後所趨，則當爲「全民政治」而非「政黨政治」。此層尙有待國內有興趣於黨論政論之學者再事闡發。

三：今日國人率喜言工業化，一聞農業國家及農業文化云云，則蹙額厭之矣。顧工業不能無所依附，彼將與農業相配合，或與商業相配合？其相與配合之間，必有所畸輕畸重。若工商相迎合，則走海洋路線，向外尋原料與商場，資本主義與帝國主義皆由此導源；此種國家雖盛極一時而今日已入衰境。若工業與農業相配合，則以大陸爲根據，對內自給自足，對外和平交換。今日世界新潮流，正向此途徑演進。其理想之國家，厥爲美蘇與中國。我之爲大陸農國此乃得天獨厚，並無可厭之理。若言文化，本隨人類生活爲演變，人生斷斷脫離不了「土地」與「生產」，亦斷斷脫離不了「和平」與「安足」，故農業文化乃人類萬年不敝之正常文化，惟經科學之洗禮

而透發一種新光彩，乃以謂之「新農業文化」云耳。昔蔣百里氏國防新論已先闡發此理，若國人徒慕工業機械化之美名，震驚於四鄰之富強，而轉忽略於農業之基本因素，則殊非謀國深算也。然如何切合自國實情，工農配合，自創新途，則仍有待於國內科學界之自絞心血。雖曰科學工業可以迎頭趕上，然此固非囫圇吞棗，依樣葫蘆之謂。則一切由他人作主代辨之留學教育，竊恐在此方面仍不能勝任愉快。

此稿作成於日本在南京投降簽字日之清晨，厥為中華民國三十四年九月九日之上午九時。錢穆識於成都寓次。

（民國三十四年九月昆明中央週刊七卷三十七期）





錢賓四先生全集㊵

從中國歷史來看中國民族性及中國文化

錢穆 著





出版說明

民國六十七年，香港中文大學新亞書院成立一學術講座，定名「錢賓四先生學術講座」，每年邀請中外傑出學人一位蒞港講學，以廣切磋啟導之益。先生爲新亞書院創辦人兼首任校長，講座既以先生之名爲紀念，第一次講座因即敦請先生任之。是年十月，先生遂自臺北赴港，以三週時間作連續六次之公開講演，集講稿成此一書。時先生已高齡八十六矣，蓋亦難得之盛事也。

此書仍繼續早年中國文化史導論之精神，主旨在通過中國歷史，經由中西比較，求對中國之民族性有更明白之認識，並能對中國民族所展演之文化有更深切之體認與珍重。書名定爲「從中國歷史來看中國民族性及中國文化」，先生自謂「此實余近三十年嚮學一總題」。六講之中，二至四講，分別講中國人之性格、行爲、思想，易言之，即從人生之三方面切入以論中國人。第五講則講中國人之文化結構，指明中國文化之特殊趨向。末講則深望於中國之新「士」，能在歷史

舊傳統上加入時代新精神，以開創國家民族之新機。情深意厚，信可使聽者、讀者皆有以振起。

是書民國六十八年八月由香港中文大學邀請出版，由臺北聯經出版事業公司刊行。今值整理先生著作編爲全集，爰依例增入書名號、私名號及重點引號，以利閱讀。整理有未盡善之處，敬希讀者指正。

本書之整理，由洪素年小姐負責。

錢賓四先生全集編輯委員會　謹識

從中國歷史來看中國民族性及中國文化

目次

附錄

序一

民國六十六年之夏，金耀基院長自香港來臺，訪余於士林外雙溪素書樓寓廬。是爲余兩人初次之相識。耀基告余，擬爲新亞創辦一「學術文化講座」，即以余名名之。邀余作首次講座之講演。謂此講座，當每年舉辦一次，廣邀中外學人，集多方意見；庶可資號召，提興趣，漸成風氣，鼓舞研討。或亦有當於當年新亞建校之宗旨。儻余贊同，彼返港後擬即設法籌募款項，作爲基金。俟有成績，再以相告。此事創始雖微，積久或可得巨效。耀基言辭懇切，余漫允之。不數月，耀基來信，籌款已有頭緒，決於翌年秋正式舉辦。乃余於六十七年初春，忽嬰眼疾，遂時加深，不能見字，即報紙上大標題亦模糊不能辨。然念耀基誠摯之意，初亦謂尚有十月之隔，或可臨時小愈。耀基亦堅請，告余：臨時如不能親自出席，亦當由余任首講，邀人代讀一論文即可。余終亦無以拒之。卒於是年十月赴港，以一月之期，分作六次講演。僅就余平日積存胸中之素

念，稍分層次，略抒梗概。事後乃根據當場錄音，粗加整理，再交耀基由校方付印，即今出版之此稿是也。余每念：初辦新亞時，赤手空拳，曾無絲毫之憑藉；乃蒙校內外各方共襄艱難，使新亞獲有今日之成就。今耀基創始此一偉大之構想，而余竟亦以盲眼空腹，謬膺其最先之第一講，正與余往年之始創新亞同其輕率。幸耀基不怠不倦，此稿問世，耀基已續聘英國李約瑟教授來爲此講座之第二講。此下逐年規劃，按期有人來賡續此講座，焉知不蔚成巨觀，乃與新亞同躋於日新又新，而有其無量之前途。耀基又來書，囑余於此稿付印前加爲一序。余除自陳其內心之慚疚外，特於耀基對此一事之擘劃經營，深思密慮，有其無窮之盼望焉。爰又不辭而序之。

中華民國六十八年五月二日錢穆序，時年八十有五。寫此稿時，寫第二字即不識上面第一字。不文之處，幸讀者諒之。

序二

中國人及中國，歷史悠久，文化深厚，至今舉世莫與倫比。司馬遷史記始五帝本紀之黃帝，約略推計，已逾四千六百年。若據周易繫辭傳，黃帝前有神農、庖犧，當亦五六百年。更不計莊子所言燧人氏、有巢氏等。中國人在此亞洲東部一塊土地上，自狹小漸臍廣大，自寡少漸臻眾多，縣延五六千年；可稱創建了一代表性的民族國家，一線相承。其間縱有不斷變化，要之，能自成一天下，自有一傳統，屹立常在，堪謂舉世人類一奇蹟。

除東亞外，尚有西歐，異軍特起。論其歷史文化，乃與東亞中國差堪匹敵。乃雙方接觸少，各自發展，不相關涉。直到最近五百年來，西歐勢力逐步震撼了全世界，而東亞亦受其影響。

中國人及中國，雖自古獨立成長，在其自所占有之天下中，自生自育。然其人富敏感性，虛衷好學。凡所遭遇，莫不以其誠摯之同情心，和平之同化力，力求變異為同，化敵為友。史證明

顯，不煩縷述。遠自明末利瑪竇東來，中國學人與其交往，如徐光啟等，即亦深受浸染。惟惜明、清易代，此風不繼。直到清乾隆末，其時中國社會正值盛極而衰，久安思變。而西歐勢力則日益強大，威鋒迫人。魏源默深著海國圖志，及代賀長齡纂經世文編，一面注意國外形勢，一面注意國內政治變革；正可透露出清代嘉、道以下知識分子學術思想轉入新途，以求因應之一新趨嚮。

而不久洪秀全、楊秀清崛起，憑藉耶教，煽動愚民。洪秀全自稱「天弟」，奉耶穌爲「天兄」，創建太平天國；所至焚燬孔廟，盛唱女權，與辦新科舉，政治、文化兼求革命。後人雖稱之爲開此下民族革命之先河，其實洪、楊以專崇西化、打倒中國傳統爲其起腳點，於是激起了曾國藩、胡林翼、江忠源、羅澤南一輩舊式知識分子之義憤，起而反抗。湘軍之眞精神、眞動機，實爲保衛民族文化，抵禦西化侵入。而滿清政權，遂亦得苟延其殘喘。

眞正之民族革命則端自辛亥始。孫中山先生之「三民主義」，首曰「民族主義」，遠溯文化傳統，直自堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子以來。此與洪秀全之天兄、天弟之號召，既絕相違異；亦與一輩專以中山先生比擬之於美國華盛頓者，仍有徑庭。華盛頓美國革命乃「爭民主自由」，而孫中山先生之辛亥革命乃「尊民族傳統」。故在革命前，以排除滿清爲目標；革命

後，則以「五族共和」爲幟志。此非甚深體會於吾中華民族歷史文化大傳統之精義所在者，莫能知。而中山先生「知難行易」之一套哲學，尤當爲國人所深細體悟。否則亦將不能上承中山先生之遺志。

中華民國創建以來已近七十年，而國步杌隉，違離初志益遠。幾於今不如昔，人有同感。一方面固是牽於外患，而另一方面實多發自內亂。不僅對外維艱，實亦對內無方。竊謂今日我中國人自救之道，實應新、舊知識兼採並用，相輔相成，始得有濟。一面在順應世界新潮流，廣收新世界知識以資對付；一面亦當於自己歷史文化傳統使中國之成其爲中國之根本基礎，及其特有個性，反身求之，有一番自我之認識。然後能因病求藥，對症下方。印度人當求印度人之如何自救，阿剌伯人當求阿剌伯人之如何自救，即在西歐英、法、德、意、比、荷、西、葡，乃及其他諸邦，若求各有改進，亦各有其自我傳統，即各有其對治良方。甚至如美國移民四百年，立國二百年，自有其天地，自有其環境，已遠與其祖國英倫相異；然而其文化傳統，立國精神，亦尚不能不認其淵源之自來。若果自我迷失，豈有不得其體乃能見其病，而有海外異方可資救治之理？

民初以來之「新文化運動」，誤認爲我自己固有舊傳統與海外新潮流一若水火之不相容，冰炭之不共存；非破除一分舊，即開不出一分新。一面高倡「打倒孔家店」，一面又叫「全盤西

化」。提倡西化，爲求自救。果使西化與自我敵體對立，則用藥即以自殺，復何良醫足云？

自新文化運動中轉出共產運動，至其尊奉馬、恩、列、史，則與洪、楊之尊天父、天兄何異？惟宗教尙屬世界性，尊奉馬、列則顯屬西化。至其得操政權以來，亦已三十年；摧殘破壞可謂已不遺餘力。而中國人之舊傳統、舊習慣、舊性情、舊風俗，依然尙存；當感破除之不易。及今則國將不國，人將無生，尙何「共產」之可期？

余幼孤失學，弱冠即依鄉鎭小學教讀爲生。然於當時新文化運動，一字、一句、一言、一辭，亦曾悉心以求。乃反而尋之古籍，始知主張新文化運動者，實於自己舊文化認識不眞。如當時競謂中國乃一「封建社會」，然秦以下中國既非封建，即夏、商、周三代史籍可考者，亦與西方中古時期之封建社會迥不相侔。又當時競謂中國自秦以下乃一「君主專制政體」，然遍考之二十五史、三通諸書，中國自秦以下，最少亦當稱其爲是「君主立憲」，決非「君主專制」，否則一切典章制度均將無可解釋。又當時人競慕西方史上之「文藝復興」，實則西方之所謂文藝復興，亦僅以歷史回顧來代替了其宗教嚮往。今日國人方競以好古守舊自詈。中國文化中亦並無一普遍歷久之共同宗教，而今日之崇尙西化，則已儼成一宗教。所謂期求文藝復興，亦只期求西化而止，復何所謂「復興」？迷失了自己，而求復興，則中國古籍一番舊知識顯不可棄。此特舉其

犖犖大者。要之，中國人與西方人各自走了一段歷史路程，難可一一相比。故欲從西方史來認識中國人，則必將面目全非，而亦更無性情、精神之可言。

余於抗戰前期，即寫了一部國史大綱，用意即在從歷史求國人對自我之認識。其後越兩年，又繼續寫了一部中國文化史導論，即求從政治史轉向文化史，來求國人能對自我作更深一層之認識。自避共禍，逃亡香港，又在臺北有文化學大義一講演集。繼此後有文化與教育、民族與文化、中華文化十二講、中國文化精神，及中國文化叢談、世界局勢與中國文化諸書之編集。最近又有歷史文化叢談一書。自有文化史導論以來，迄今亦閱三十餘年矣，然求對中國文化能有一深切之認識與夫一概括之敍述，其事實不易；亦惟盡心力以求之而已。至其賡續對史學方面有所撰述，此不再詳。

去年冬，曾應香港中文大學新亞書院之邀，去作講演六次，根據錄音寫成此集。講法又略有不同，而大意則一仍舊貫。所根據盡皆舊材料、舊知識，然於國人回頭認識自我，求對我中國之舊傳統、舊精神稍有瞭解；或於此下尋求開新自救之道有所助益。則誠生平懇切以求之一大希望所在。知我罪我，斯在讀者。

中華民國六十八年六月錢穆於外雙溪素書樓



從中國歷史來看中國民族性及中國文化

一　引言

一

諸位先生，諸位同學：今天我能在這樣一個場合中來講話，自己感到非常愉快，非常興奮。金院長在去年拿他要為新亞創辦一「學術文化講座」的決心告訴我，並要我來作第一次的講演，我當時就答應了。不料我從今年陽曆年開始，身體不好，病了八個月。而特別是我的兩個眼睛，不能看字，也不能看人。因此我這一年來，沒有看過一本書，甚至連每天的報紙都不能看。這次我來講，只是我平日積在心中的幾多話，是我個人一向來的一番意見，並不能算是一次嚴格的學術講演，要請諸位原諒。

我們一個人怎麼樣做人，怎麼樣做學問，怎麼樣做事業，我認為應該有一個共同的基本條

件，就是我們一定先要認識我們的時代。我們生在今天這個時代，我們就應該在今天的時代中來做人、做學問、做事業。大部分的人不能認識時代，只能追隨時代，跟著這個時代跑。這一種追隨時代，跟著時代往前跑的，這是一般的群眾。依照中國人的話來講，即是一種流俗。每一個時代應該有它一個理想，由一批理想所需要的人物，來研究理想所需要的學術，幹出理想所需要的事業，來領導此社會，此社會纔能有進步。否則不認識這個時代，不能朝向這個理想的標準來向前，此即是流俗。流俗又如何能來領導此社會？所以每一個時代，不愁沒有追隨此時代的流俗，而時代所需要的，則是能領導此時代的人物、學術與事業。

但這種人物、學術、事業，在同一時代中，可以是各式各樣的，可以是多采多姿的，並不是清一色的摩登，一蓬風的潮流。甚至於同一時代中，可以有正相反的兩方面人物、事業、學術，而同樣是這一個時代所可有的最高的標準。這像是很奇怪。我可以舉出中國歷史上人人皆知的一兩個例來說。

在中國上古三代的周朝，周武王、周公興兵伐商紂。商朝亡了，周朝興起。這不是配合時代理想的一件大事嗎？而當時竟有伯夷、叔齊兄弟兩人出來反對。在武王行軍途中，伯夷、叔齊突然搶出，叩馬而諫，勸武王不要做這件事。周武王沒有認真，把伯夷、叔齊放了。周朝得了天

下，伯夷、叔齊恥食周粟，隱於首陽山，采薇而食，終於餓死。伯夷、叔齊的意見，不是站在與武王、周公成爲對立正相反的兩方面嗎？後來孔子他最崇拜周公，亦從不曾反對過周武王之伐紂，但卻同時亦稱道伯夷、叔齊，謂是「古之賢人」，「求仁而得仁」。則孔子雖不把周公、伯夷同稱爲聖人，而伯夷還是一賢人；而且孔子最看重一「仁」字，說伯夷「求仁而得仁」，這可見在孔子心中伯夷的地位了。至於周武王伐紂，救天下生民於塗炭，本亦仁義之師。但用兵決非人群大道之最高理想，所以孔子推尊堯舜禪讓猶在湯武革命之上。而伯夷、叔齊崇讓不崇爭，孔子則稱之爲求仁得仁了。

到了孟子，他極端推崇孔子，推崇周公。但他又另舉出伊尹、伯夷、柳下惠爲古代三聖人，稱伯夷爲「聖之淸者」。下邊到了漢朝，司馬遷作史記，七十列傳第一篇就是伯夷。我們可以說，中國四千年來的歷史，在二十五史的列傳中，被推爲第一人物的，便是伯夷。以後到唐朝，韓昌黎特別寫了一篇伯夷頌，稱讚伯夷說：「特立獨行，窮天地、亙萬世而不顧。」

可見每一時代需要有領導人物，但同時亦需要有反對人物。其實領導與反對還是針對着同一事，而反對只是要來作另一種領導。武王、周公起來反對商紂，伯夷、叔齊起來反對武王、周公，則反對豈不亦是一種領導嗎？因此伯夷與周公同樣受到後代的重視。

直到今天，我們沒有人反對周公，亦沒有人反對伯夷。我們要提倡革命，我們要轉變時代，要求改進，反對消極；而伯夷則像是一消極者，但亦沒有人反對。抑且伯夷的地位，在後代人心中，似乎更駕周公而上之。這裏邊有一個很深的意義，值得我們深思。

我再舉一個例。北宋有王荆公、司馬溫公，同時同等的負有社會之重望，王荆公是一位經學家，司馬溫公是一位史學家。拿今天的話來講，王荆公是一個理想主義者，喜歡講古代，講堯舜；司馬溫公是一個經驗主義者，喜歡講近代，講漢唐。所以王荆公有三經新義，司馬溫公有資治通鑑。他們進入政府後，王荆公是革新派的領袖，司馬溫公是守舊派的領袖。新舊黨的衝突，以至於北宋之亡，然而王荆公、司馬溫公永遠是我們歷史上北宋這個時期兩個最高的代表人物。固然有時有人崇拜司馬溫公，有時有人推尊王荆公，意見不一；然而這兩個人亦可說是站在同一時代正反兩面最高理想的標準人物。這裏邊有一個極大的義理，證明中國人的傳統觀念是一向不偏重在一邊，而亦同時極看重一種反對人物的。

二

可是今天我暫時不想從這一方面來多加發揮，我還是要講「認識時代」這四個字。我們翻開

一部中國歷史，就拿我們的二十五史來說，一個時代有一個時代的人物，一個時代有一個時代的學術思想，一個時代有一個時代的事業。周公與伯夷在同一時代，王荊公與司馬溫公又在另一個同一時代，雙方就不能相提並論。兩個時代不同，所產生的人物、學術、事業便各不同。今天我們又是一個新時代來了，我們理想的人物既非伯夷，又非周公，亦非王荊公與司馬溫公。我們要配合我們今天的時代需要，來產生另一批人物與其學術及事業，這是絕對不成問題的。

我們今天要講我們這個時代究竟是甚麼一個時代呢？「時代」這兩個字，好像是代表時間的。我們今天的自然科學講空間，參加進時間，所謂「四度空間」。我們從人文科學來講時間，亦該同樣參加進空間。特別是今天，我們要認識今天我們的時代，必該放大眼光來瞭解今天的世界，不能專限在我們所處中國的一隅來作瞭解。

今天的時代是世界性的，我們不能關著門不認識這個世界，而來瞭解我們自己的時代，這是不可能的。今天的世界又是怎麼一個世界呢？我且說一說我個人的意見。舊世界已去，新世界正在來，這是一個新舊世界正在大轉變的時代。我個人今年是八十四歲，出生在舊世界裏面。恐怕今天在座的聽眾，大多數已經生在舊世界沒落、新世界興起的時間裏。這個變動在那裏呢？第一次世界大戰、第二次世界大戰，是這個世界變動的關鍵所在。

在第一次世界大戰以前，我們所謂的舊世界是甚麼一個世界呢？是歐洲人，或者可以說是西歐人，所領導所宰制的世界。當時宰制整個世界的力量在歐洲，在西歐。此外各地區的人只有兩個可能：一是亡國，一是瓜分。那時康有爲寫了兩本書，諸位是新時代的青年或許不注意，我是那時一舊時代的青年，就曾特別注意這兩本書：一是波蘭瓜分記，一是印度滅亡記①。波蘭是在歐洲，但他不是西歐，已經是東歐了。波蘭瓜分了，印度滅亡了，其他不必講了。那麼我們中國呢？中國也逃不出這兩條路：非瓜分，即滅亡。不做印度，就做波蘭。然而中國太大了，西歐列國的帝國主義勢力雖已到了很強盛的時候，沒有一個國家能單獨來滅亡中國，只有大家來共同瓜分，康有爲就看到那一個趨勢。澳門被葡萄牙人佔領，香港被英國人佔領，我生的一年，臺灣被日本人佔領；俄國更佔領了我們東北邊境的絕大地區。這就是全國被瓜分的預兆。沒有瓜分全中國，然而瓜分已經開了頭。那麼我們如何來自救呢？這是生在當時的中國人所共同警覺，需要有一批新人才、新學術、新事業出現。孫中山起來革命，康有爲主張變法，都是應此時代潮流而產

① 原注：此兩書康有爲曾親呈於光緒皇帝，光緒閱其波蘭一記而感動流涕。戊戌政變後，此兩書遭淸廷焚毁，已無傳。頃查康氏萬木草堂叢書目錄，乃波蘭分滅記及突厥衰弱記。余所憶已忘其出處，姑識於此，以待再考。

生。

民國開始，第一次世界大戰就來了。第一次世界大戰，不是由被宰制的殖民地起來反抗宰制他們的帝國主義者，而是宰制世界的帝國主義者，就是西歐，他們在自己內訌。沒有其他一個力量來對付西歐，是西歐人在自己對付他們自己。由德國、奧國來對付英國、法國。法國等於是滅亡了，英國也對付不了德國人的力量，幸而出來一個美國。美國本來亦是英國的殖民地。他們獨立以後提倡「門羅主義」，僅求自保，他們尚沒有資格來預問世界大事，那時起來參戰，這已是世界一大變化。

當時美國總統威爾遜就提出了他的十四項原則，中間就包有「殖民地解放」和「民族自決」的主張，那亦可說還是代表著殖民地人的呼聲。果使依照此等主張，那豈不波蘭就該解放，印度就該復國了嗎？他們都可以自治自由了。德國人的力量可以抗衡英法，加進了美國，德國的力量就感不夠。所以他們知道了這些條款，就決意投降了。爲什麼？德國也是一個民族，戰爭結束後他們亦可以獲得解放，自決自由，德國還是個德國，他們何樂不爲呢？但德國投降了，在法國凡爾賽皇宮開會，威爾遜的主張失敗了，英法不贊成。講和的條款對德國人萬分的壓迫，務使德國人永遠沒有自救的希望。然而德國人已經投降，亦無可奈何了。

我們中國亦站在英法一面，參加了這次戰爭。戰爭結束了，德國人在以前佔領我們中國山東省的青島，當然該交還。然而凡爾賽和約裏面，把青島轉讓給日本，並把山東一省將來被瓜分的可能性亦轉讓給日本了。這只表示把將來瓜分中國的列強中，德國的一份帝國權益轉讓給日本；至於帝國主義的壓迫，則依然存在。無異是中國人幫助了帝國主義來壓迫自己。於是引起了民國八年北京大學學生的「五四運動」，乃及此下的「新文化運動」；又連帶分出一部分共產主義的運動來。中國的種種大變，從此開始。

三

然而我可以說，究竟第一次世界大戰結束，舊的世界亦開始要結束了。英法帝國主義再不能宰制世界了。本來是英、法、德、俄幾個西方國家，連帶著日本，來瓜分中國。現在歐洲帝國主義的氣焰低落了，日本人就順應此趨勢，想要由他一國來獨吞中國。但日本人這一想法，不僅要對付中國，同時還得要對付英美在太平洋所依然存留著的一份勢力，才能完成他獨吞中國的夢想。於是才有夏威夷的海軍偸襲，日美衝突，引起了太平洋戰爭。這是日本人不認識時代。帝國主義早該結束了，他還要來擴大他的帝國。

而在日美太平洋戰爭前兩年，德國人亦在西方引起大戰。德國人是可原諒的。在第一次世界大戰後，德國人被所訂和約的壓迫，他們要翻身，要民族自救，才有希特勒的納粹運動，不過我們還該責備德國人，他應該反抗英法，但不可發動戰爭。當時英國首相張伯倫，已對德國十分退讓了。德國本可不打仗，還要打仗，過了份。日本人絕不應該打，而要打，這眞萬不可原諒。這就引起了第二次世界大戰。

當時在昆明，北大、清華、南開三所大學所合成的西南聯大，有一些教授們，編一份雜誌，名叫戰國策。他們說，今天的世界就等於中國歷史上的戰國時代。戰國時代有七個大強國，或說九個大強國。而七個、九個中間有兩個，一個是東方的齊國，一個是西方的秦國，特別強大。所以七國皆稱王，齊、秦獨稱帝。後來相次滅亡，獨剩一秦。今天的世界就等於我們古代的戰國，將來的美國、蘇聯就等於戰國時代的齊與秦；惟不知究竟將是美國併吞了蘇聯，抑還是蘇聯併吞了美國，世界才歸於一統。這樣推論，並不能說他們沒有見解。大戰正在進行中，他們已經知道德國、日本要垮的，剩下的是美國和蘇聯。這情勢他們似乎已經猜到了。

但我在當時，並不贊成他們的意見。民國三十一年，我在成都寫了一篇文章，登在一雜誌上，題名戰後的新世界，後來收入我的文化與教育一書中，在重慶出版。當時西南聯大這許多教

授，以爲此下世界是一將由分而合的，而我則認爲此下世界將會由合而分。本來由歐洲人所統治的其他世界各地區各民族，一切人都該逐步解放。帝國主義崩潰了，殖民政策取消了，世界各地舊民族解放，新國家興起；這就成爲一由合而分的局面。

我寫此文距今近四十年，今天的世界形勢已給我當年的話做了一個證明。今天的聯合國有不止一百五十個國家，大多是由第二次世界大戰後興起的，豈不是由合而分嗎？大英帝國分了，法蘭西帝國亦分了，當時歐洲所統治的世界現在都分了。若說此世界還將由分而合，試問此將是此下何年代的事？

四

當時的人要爲第二次世界大戰定一名稱，因第二次世界大戰與第一次世界大戰不同。第一次世界大戰西方人自己都知道，是他們帝國主義的內訌。可是第二次世界大戰，是由意大利莫索里尼的法西斯，與德國希特勒的納粹，起來打倒英法的民主政治。而日本有一天皇，高踞在他們政府之上，亦不是民主的。當時的歐洲人，認爲民主政治是一個天經地義不可改變的政治體制。將來只要有人類，理想標準的政治就是民主政治。而現在是非民主政治和民主政治的戰爭。在近代

西方可算是第一次，所以他們要另造一個名稱。不過他們只是依據西方觀點來另造名稱。我是一中國人，要想把中國人觀點來替這次大戰另造一名稱，稱之曰「開闢世界新文化的戰爭」，又稱「新時代戰爭」。新時代來臨，殖民地解放，各處殖民地的舊文化復興，和歐洲文化平等存在，人類社會就會創出此後世界的新文化來，就是由一種文化統治的世界，變而爲多種文化共存的世界。我就稱之曰「新文化」「新世界」。此即所謂民族解放、民族自決、民族自由。波蘭還是個波蘭，印度還是個印度，連我們從來不知道的一個海上孤島，一個小地區，今天都變成一個國家了。我請問諸位，這個世界還是美國和蘇聯呢，還是聯合國呢？

我並不贊成當前的聯合國，但此後世界的趨勢要走上聯合國的路。不僅今天的聯合國裏面，美蘇兩大勢力外，還另有以前像印度等國所號召的第三路線，來反對美蘇，採取中立；就算是蘇聯一邊世界主義的共產國家，如東歐的波蘭、捷克、匈牙利、羅馬尼亞、南斯拉夫等，雖一時不能擺脫蘇聯的羈絆，但都心存反對，終必分裂。又如我們中國的共產政權，所謂馬、恩、列、史、毛，毛澤東上面直接史太林與列寧。然而今天大陸同蘇聯亦分了。將來縱使全世界都推行共產主義，我可以這樣斷定一句，決不能合成一蘇聯。倘使全世界都推行自由主義，實行民主政治，我亦可斷言，決不能合成一聯邦的美國。英國人、法國人他們未必都聽美國人的話。我們大

陸的共產政權新成立，英法相繼承認，並不曾聽美國人的話。自由世界不聽美國人的話，共產世界不聽蘇聯的話，目前的世界不能夠變成兩個，此下的世界如何又能合成爲一個呢？實在今天的世界是解放了，各民族應該可以聽各民族自己的話，這就是我所說的此下新世界的新文化。

在這裏我先補充幾句。在第二次世界大戰結束後，英國的邱吉爾曾說，民主政治並不是一個理想的最完美的政治，只是今天沒有一個比民主政治更好的政治，那麼我們只有還是遵守民主政治。邱吉爾這番話說得十分剴切明白，這是邱吉爾答覆二次世界大戰時反民主論調的一番話。倘使希特勒、列寧、史太林他們的政治好過了民主政治，我想民主國家亦會照他們般改變。今天只因還沒有一種政治比民主政治更好，不是說民主政治最好。我們可以說，這就是世界大變。在最古老的民主政治國家裏面，一個最偉大的人物，像邱吉爾，他肯講這句話。現在常有人引他這句話，可見民主政治亦不能約束今天以後的世界。各民族都解放，由他們自治，焉知沒有一種更理想的新政治出現呢？

美國威爾遜總統提倡「民族解放」、「民族自決」，在當時似乎沒有受到西方人的欣賞。他到巴黎，沒有受歡迎。他回到美國，美國人也反對。威爾遜終於在失敗中死了。可是到今天，美國已經有人在那裏稱讚威爾遜。再過三年、五年、三十年、五十年，你看世界輿論對威爾遜會怎

麼講。這是我今天個人的意見，就是說這個世界是一個由合而分的世界。這個世界不再是由一個兩個強大的國家來領導來宰制的世界。美國、蘇聯都沒有這個資格。今天這個世界，照我個人的意見，是一個解放的世界。我們中華民國，中國的民族，也是被解放的一個。波蘭人可以照波蘭人自己要跑的路跑，印度人可以照印度人自己要跑的路跑，我們中國人亦可以照我們中國人自己要跑的路跑。總之，決不會再亡國，決不會再瓜分。諸位信不信？

但如今天的越南，原來是法國的殖民地，現在解放了，本該跑他們自己該跑的路。但他們還老守著世界未變前的心理，我們該照美國人的路跑，還是照蘇聯的路跑？於是引起了他們自己內部的戰爭。孫中山先生講，做個殖民地還好，像越南，只要聽法國人的話；像香港，只要聽英國人的話，就可以安安頓頓。未做殖民地，那麼我們聽英國呢？還是聽其他國家呢？這就糟了。孫中山先生稱此等不做殖民地而又不能自主的爲「次殖民地」，比殖民地再要低一級。今天的世界是解放了，但不幸從殖民地解放出來，反而成了次殖民地。今天世界的一切災禍便從此發生。

像我們中國最先想學德國和日本，後來想學英國和美國，最後又想學蘇聯。毛澤東一手殘殺了中國幾千萬人民，比任何帝國主義的侵略不知要殘酷過了幾多倍。這就因我們中國始終陷在孫中山先生所說次殖民地的地位之故。

又如越南解放了，乃又分爲北越和南越，自相殘殺。美國人從南越撤退，北越併吞了南越，凡南越人以前信從美國的都該殺，逃不勝逃，不知竟被殺了多少，至今未已。從前法國人佔領安南，沒有殺過這許多人。若說今天我們是民族主義，則我請問從前的帝國主義比今天的民族主義寬大還是殘酷？這又同樣是一種次殖民地的災禍。

世界變了，今天是新世界，殖民地都解放了，但不幸而變成爲次殖民地，自己殺自己。這是世界變，而人心未變，所以受到此災禍。你信共產主義，他還信民主政治。你可以加以教育，加以管理，加以統治，卻不必加以殘殺。如中國與越南，卻又是民族解放後最悽慘最不幸的一回事。他們實在過分信仰以前的帝國主義、西方民族，而對他們自己的民族則太不自信了。

但我們亦不必過分悲觀。我在上面說過的近四十年前戰後新世界一文中，已明白提出，世界的變乃是要大轉彎的變，迂迴曲折的變。今天的世界，正是在這迂迴曲折的大轉彎中。當前的世界還是可悲觀的，而此後的新世界則仍當可樂觀。

五

說到這裏，我們便該回到文化問題上來。

「文化」這兩個字，在歐洲最多亦不過一百多年的歷史。在他們本來沒有這個觀念，演變到最近才有。我可以說文化是民族的生命，沒有文化，就沒有民族。文化是一個民族生活的總體，把每一民族的一切生活包括起來，稱之爲文化。文化不是指每一個人的生活言，也不是指學術生活，或經濟生活、物質生活、精神生活等言。它是一切生活的總體。英國人有英國人的生活，德國人有德國人的生活，印度人有印度人的生活，中國人有中國人的生活，甚至於非洲人有非洲人的生活。這個生活，就是它的生命；這個生命的表現，就成爲它的文化。

我的意見，我們不該以舊觀念來應付新世界。在以前的舊世界裏，歐洲人的文化這樣的高，其他民族的文化這樣的低。但歐洲文化出了毛病，今天的世界變了。在以前其他民族只有跟隨歐洲人，做他們的殖民地，這是舊觀念。我是我的生命，你是你的生命；你亦不比我高，我亦不比你低，各人有各人的生命。我們看不起非洲人，但非洲人亦有他們的生活和生命。他們最先跑到美國做黑奴，幾百年下來，他們還是個非洲人，他們的內心還是情願要過他們非洲人生活。

生命與文化誰也不能學誰。我們縱想學歐洲人，但不易學。我們或者對此不清楚，但歐洲人卻清楚。他們沒有這個能力把中國人都變成英國人，所以他只能叫你做一個殖民地，如香港。他有什麼辦法叫中國人都變英國人呢？不可能呀。美國亦一樣。非律賓本應該亦可成爲美國的一

州，菲律賓人贊成，但美國人反對。菲律賓人不能盡變成美國人，怎麼參加為美國的一州呢？這要破壞了美國整個的立國規模。

像我們香港人，不願在這裏過我們的生活了，而移民到加拿大。五萬去，十萬去，他只要能容納，我們高興，我做一個加拿大人總像比做一中國人要好些。倘使美國開放，我們中國人去的更多。英國、法國開放，我們去的人也不會少。但是中國有八、九億人，不能大家都到外國去，都變成一個外國人。我們有此心，外國人無此力。

所以將來世界只有一條路，各民族都解放了，你自由，你自治，大家不再相爭，便可走上一條新的路。第一次世界大戰、第二次世界大戰，都為要爭殖民地。現在他們覺悟了，全世界大英帝國的國旗都取下來了，所剩的像香港沒有幾個了。世界變了，那麼我們只有一個辦法：一個民族照他一個民族的文化。文化雖有高低，但如一八十歲人，和一八歲人，各有他們的生命。縱使八十歲人的人生經驗多了些，一八歲人要向八十歲人去學，但八歲人還是一八歲人，只是一八歲人在學八十歲人，並不能丟棄他八歲人的生命，來立刻換上一八十歲人的生命。在今天縱使我們生活的觀念已經改變了，但還只能文化自救，不能脫胎換骨的要另來一套新文化。只有我們自己能來救我們自己。換言之，即是從各自的舊文化中求再生長。中國、越南並非不可學美蘇，只要

本於它自己的文化傳統來學，便決不會全同於美蘇。比起現在先要毀滅了自己，來全學他人，這是大大不同了。

我覺得中國人要救中國，只有一條路，就是中國的文化。可是各位不要誤會，我並不是要講中國文化高過了西洋文化，我亦並不認為明天的世界不再是西洋文化的世界，定是中國文化的世界了。這些都是文化評價問題，我只想來講文化認識問題。我們先該認識我們自己的文化。

有好多人對我講，你講中國文化，中國人不聽；你向外國人講，倘使外國人贊成了，中國人都會贊成。我說：你的講法同我的想法不同。外國人不會了解我的話，因為他是外國人。最多他們只是一知半解，他拿外國人的觀念來了解我的話，總是隔一層。只有中國人肯聽我話，才能真瞭解。可是我們中國文化在今天，亦只能救中國。印度文化在今天，亦只能救印度。阿拉伯文化在今天，亦只能救阿拉伯。黑人文化在今天，亦只能救黑人。歐洲人亦一樣，照他們歐洲文化，不要再講帝國主義殖民政策，可以救他們歐洲。要等世界各地區各民族都能自救，到了那時，各民族各文化慢慢兒匯合調和起來，或許會併成一個所謂「世界大同」。這個境界，天下太平。不是今天，我想還遠。

今天我們是一個由合而分的世界，聯合國到今天還像個小孩兒，剛才初生下地。要等待聯合

國長大成人了，那麼我們才能看出新世界一個大概的情形來。這是我個人的意見。

我講的話，請求諸位不要今天即下批評。過十年、二十年，你們看這世界變得怎麼樣了，才可對我這番話來做批評。好在我寫在民國三十一年的這篇文章，諸位今天且先拿來一看。至少這幾十年新世界演變的開始，我已說準了。則此下的演變，我的說法應亦不致有大錯。

六

要講中國文化，要講中國人的生命，要講中國人的生活，從那裏講起？我是個中國人，還是要照我們中國人的道理講。在中庸上說：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」天生我們每一個人，賦予他一個「性」。照這個性去表現發展，即是「道」。中國古人所講的道，即略如我們今天所講的「文化」。但講文化也得隨時變通。今天我們如何來講文化，便即是「修道之謂教」。這是中國人很老很舊的一番講法，但我認爲今天仍可照它講。

所以我們要講文化，推究它的根源，就要講到國民性。中國人的國民性同西洋人、印度人、阿拉伯人、非洲人的國民性，我認爲都有不同。我們爲什麼不尊重自己，不尊重印度人、阿拉伯人、非洲人，而定要獨特推尊歐洲的白種人呢？這只是一種短視的功利觀。好在世界第一、第二

次大戰以來，歐洲文化的毛病亦都暴露了。這豈不容易為我們展擴一新觀點、開闢一新路線嗎？

我這次來講文化問題，不是從一般性的講，而是從我們中國人的天性，不是每個人的天性，是從整個中國人的天性來講。既然天賦人性，大家是一人，人性應該大家相同的。英國人、法國人、波蘭人、印度人、中國人都是一樣，這才叫「大同」。然而大同的裏面有「小異」。我同你大家是個人，一樣的，可是有一點不同。我不是你，你不是我。這個不同雖小，然是重要的。大處相同，小處相異。這個相異怎麼來的呢？譬如一小孩，我們可以拿中國的、英國的、印度的、非洲的，各國小孩放在一起，他們生理的語言天才是一樣的。你教黑人小孩講中國話，中國小孩講英國話，英國小孩講印度話，印度小孩講非洲話，他們都能講。即如我們中國人都講英語，不教他中國話，他也自然只講英語了。論語上孔子說：「性相近，習相遠。」性是先天的，習是後天的，先天、後天同樣還是一「天」。中國人講「性」字乃兼先、後天而講。人的習慣不同，便像天性相異。中國人、英國人、印度人、非洲人已經各有了他們幾千年的不同習慣，那能不說他們具有不同的天性呢？所以我講文化，主要從歷史來講。淺言之，歷史即是習慣。中國人至少有四、五千年的歷史，英國人至少有八百、一千年的歷史，美國人至少亦有四百年的歷史，所以他們的民族天性就像各有不同。

七

我下面的講題是「從中國歷史來看中國民族性及中國文化」。我講中國民族性，不是講你我每一個中國人，而是講一個整體的中國民族性。乃是指從遠古以來，四、五千年，有文化歷史以來，一個大體的中國民族性。我們根據歷史來講，中國是這樣的；印度人、英國人、法國人又各自那樣的。我下面所講，則只從中國歷史來看、來談中國的民族性，然後根據中國的民族性，來講中國文化。

諸位不要懷疑我太看重中國文化。我是中國人，我當然看重中國文化。我不會看重你比看我自己更重。我的生命是我的，你的生命是你的，中國文化是中國的，西洋文化是西洋的。我不是講文化的高下，更不是講文化的是非，我是講文化的異同。諸位或許很研究西洋文化，諸位或許研究印度、研究佛教，或許認爲中國文化同西方亦差不多。但這最多只是大同，中間還有小異。我此次所講，則可說注重在小異上。我所貢獻亦可說只在知識方面。希望諸位能知道中國民族、中國歷史究是什麼一回事。我沒有下價值批判。或許有，只是我個人的看法，諸位不必認眞。我剛才已經說過，這十個月來，我不能看一個字，不能讀一句書，我只是憑空就記憶所及，簡單來

講。但是我所講的這一條路，則我認爲乃是將來做學問上的一條大路。我認爲我們此下做學問，必該講文化。從前人做學問，文科、理科、工科各自分別。此下做學問，最重要的是生活、是生命、是文化，是各民族的自救之道。這是我個人的意見。這個意見有沒有價值？這條路能走不能走？諸位可以存此一說，慢慢加以批評。不過我請諸位不要批評我一個人，應該對別人的話同樣懂得批評。那麼在這個中間，可以找出一條比較廣大的路出來。這不是短期間所能完成的，這是我們此下做學問的一條大道，現在我們還沒有開步。且待聽我講後，諸位再慢慢兒去討論吧。



二 中國人的性格

一

今天我講「從中國歷史來看中國的民族性」。就是看我們中國人的性格。在中國傳統思想裏，最看重這個「性」字。西方人亦未嘗不講人的性，可是他們所注重的是「自然」的性，照中國人的講法這乃是「先天性」。而中國人所講的性字，更看重「人文」方面，可說是先天和後天打成一片來講的。亦可說是一種理想的可能性。我今天的講演，是從中國歷史來看中國的民族性。這是中國人的舊觀念，注重在人文「後天」的一方面。

我今天要講的是「分別性」與「和合性」。向來中國儒家、道家、其他各家講人性，從未提到這兩個名詞，這是我今天所特別提出的。

怎麼叫「分別性」呢？我們從先天自然方面來講，人有男性、女性的分別，這是最基本的。不僅人是這樣，動物，乃至於植物，有生命的，除掉最低級的微生物不分雌雄性別外，都分性別的。中國人稱一陰一陽，男女就有陰性、陽性的分別，沒有人不懂得這個分別的。我們也可以說，嚴格講來，男人、女人各是人的一半，必待男婚女嫁，始合成一完整的人生。所以說「男大當婚，女大當嫁」。可見人生在「分別性」之上，還有一個「和合性」。當然也有獨身不結婚的，但這只是人類中間的極少數。

人生有他的分別，就有他的和合。所以分別性與和合性其實只是一個性。先天的自然是男女分別的，後天的人文則是男女和合的。人類由後天人文所組成的社會，仍並不能離開先天自然而獨立，只有在先天自然之上，加進了後天人文。所以先、後天亦應是合一的，這才是人類天性的完成。這裏面包括著分別與和合，在其和合中則仍還有分別。這只照分數講，他的分別性比和合性佔的分數多。反過來，或許他的和合性比分別性佔的分數多。如說一佔百分之六十，一佔百分之四十。好像我們一個人的兩隻手，其實功用是一樣的，或是我慣於多用右手，或是我慣於多用左手，這裏邊只是一個分數之不同而已。

我今天要首先提出這個問題來講。我認為中國人的天性，所謂我們的國民性，是和合的分數

比較多過分別的。我們人的分別，第一個是男女之別，第二個是長幼之別。我們人的中間，一定有大人、有小孩，所謂父母子女。沒有小一輩的，人類就要斷了。但沒有老一輩的，小一輩的也就無從出生。自然生人，甚至於其他動植物，都有男女，有長幼。這個分別每個人都知道的。然而特別是我們人類，幼小的要靠長大的，而長大的要保護撫養幼小的。這是從古到今，可能將來幾萬年、幾十萬年下去，都是這樣。所以自然人生必有男女長幼的分別，而人文社會則必有男女長幼的和合，就組織成了家庭。也可以說，整個人類，各個社會，都有家庭。家庭就是男女長幼的和合。而特別是中國人的家庭則比較和合性更多過了分別性。若我們要理想，和合性、分別性雙方平均各佔百分之五十，這是不容易的。中國人家庭與西方家庭大同小異。我們有夫婦，他們亦有夫婦。我們有父母子女，他們一樣的有父母子女。可是我們的家庭似乎是和合性多過分別性。而拿西方人的家庭比我們，似乎他們是分別性多過了和合性。

中國人講人，不重在講個別的個人，而更重在講「人倫」。人倫是指人與人相處中的一種共同關係。要能人與人相處，才各成其為人。若人與人過分分別了，便就無人倫。人倫是要人與人互相配搭而成的。中國人說夫婦為「人倫之始」。凡屬成年人，男的必成為一夫，女的必成為一婦，有夫婦才能有父母子女，乃及其他一切和合與分別。分別是先天自然的，和合從先天自然

來，是後天人文的。我們社會的變化，就是人與人的關係的變化。而中國人比較最看重人與人的關係。這關係是兩個，一個是先天的分別，一個是後天的和合。從和合再生出分別來，則是後天的分別了。中國人看重後天人文，所以說中國人比較更多看重和合，因而家庭佔了社會重要的第一位。

二

從家庭講到國家。我們拿一個很簡單的例子，來看西洋史同中國史的分別。西洋史從希臘開始。有了希臘人，就有希臘的社會、希臘的民族，亦可以說有希臘的文化。然而始終沒有一個希臘國。希臘的半島很小，然而他們有一兩百個城市。他們不能組合成一個國家。不是不能，我想他們或許不喜歡組合成一個國家。我們只能這樣說。其實雅典人並不希望同斯巴達人組成一個國家，斯巴達人對雅典人亦一樣，其他各城市人亦都一樣。那麼我們只能說是希臘人的天性如此。他們並非不和合，他們有很多和合的地方，然而不能不承認他們的分別性超過了和合性。從分數上比較，他們的分別性可到百分之六十，和合性只有百分之四十。

希臘之後有羅馬。其實羅馬亦是一個城市。羅馬人興起後，又合併了意大利半島，這是一種

向外征服。所以這個國家從來就叫羅馬，不叫意大利。羅馬帝國不能稱之曰意大利帝國，他的國家仍是個羅馬。意大利是羅馬帝國的征服地，正如馬其頓征服希臘一樣。再從意大利半島向外，到地中海四邊，羅馬帝國是相當大的，歐洲、非洲、亞洲的許多部分都在羅馬帝國之內。然而我們只能說是羅馬帝國，羅馬還是這一帝國的主要中心。這是一種向外征服。征服與被征服，這就是分別性多過了和合性。

那麼中國呢？中國到了秦漢，說是統一了，但不能稱為秦國、漢國，他還是一個中國。我們不講秦，且講漢。漢高祖是中國長江北岸江蘇省豐沛一帶人，然而漢代之興，並不能說是豐沛人的向外征服。我們中國人從來沒有這個想法。中國是怎麼成為一個漢代的呢？這是一個政治性的向心凝結。這個心不在豐沛，在長安。當時中央政府所在地在長安，即稱漢代，不能叫漢國。國家還是個中國，而漢代只是中央政府一個朝代的名稱。今天我們亦稱漢代為漢帝國，唐代為唐帝國。帝國是西方名稱，如羅馬帝國。漢代、唐代不能稱為漢帝國、唐帝國，因為漢代、唐代都是中國人向心凝結所組成的政府名稱。重要的還是一和合性。

那麼中國有沒有分呢？西漢、東漢，下面分三國。西晉統一很短的時期，下邊分五胡十六國，分南北朝。下邊來隋代、唐代，以下又分五代十國。而下邊立刻來宋代。宋代時在北方已經

有遼，中國變成兩個。後來遼變成金，還是兩個。再後金變成元，統一中國，中國是一個。下邊是明代，下邊是淸代，那麼到了中華民國。這個分是中國歷史之變。中國分成兩部分，或分成兩部分以上，這是變。而中國史之常是合。

西洋史之常是分，西洋史之合是一個變。羅馬帝國時，西方各地區合併爲一。羅馬帝國崩潰了，下面是他們的封建時代，是分的。要來一神聖羅馬帝國，亦沒有能成。他們由封建社會再變爲現代國家，仍是一個分。甚至於分到我們所不能想像。如西班牙、葡萄牙兩個，到今天沒有合。如荷蘭、比利時兩個，到今天亦沒有合。法國的西邊上一半是荷蘭、比利時，下一半是葡萄牙、西班牙，他們五個國家是各自分別的。此外再加英國，加上後來的德國、意大利；凡是所謂西歐，除掉羅馬帝國時期是一個合的形態以外，其他時期都是分的。今天他們最多只能組成一共同市場，求在商業上和合，國家還是分的。

現在的西歐，蘇聯大敵在前，這是他們所提心吊膽的。希臘人碰到馬其頓，絕不如今天的西歐人碰到蘇聯那樣可怕，然而他們依然不能合。到那一天他們才能和合爲一呢？照今天的情勢看，恐怕很困難。

甚至於一個英國，大英帝國統治全世界，然而英國內部仍要分英格蘭、蘇格蘭、愛爾蘭。帝

國時期他們就有這個分別了。今天帝國已崩潰了，只是英國一個國家，他們內部還是分的。連他們的國會，裏面亦有分。英格蘭、蘇格蘭、愛爾蘭，直到今天，英倫三島內部分別的分數比和合的分數來得多。爲什麼？我們今天只有一句話講，或者是西方人喜歡分，這可說是西方人的天性。他們亦有合，只是他們喜歡分的性格多過於喜歡合。

究竟人類集居的理想，分過於合對，還是合過於分對呢？這個問題不在我今天討論的範圍之內。我只能說，西方人分的分數多，東方人合的分數多。甚至於今天的美國，美國是一個大國家，然而是一個聯邦國，還是分的分數多過合。今天他們五十州，每州有每州的憲法，州有州的獨立性，合起來成爲一個美國。美國一個州，絕不能和中國一個省相比。在我們的行政系統裏，有行省的分別，如廣東省、福建省。但這個分別同美國的州與州的分別，大不相同。我們中國人到近代，亦有人主張學美國的建國。當孫中山先生在廣東的時候，陳炯明便主張「聯省自治」，一省管一省，然後聯合起來。這是學美國。到今天偶然還有人這樣的主張。在理論上是行不通的。因爲它違反了中國人愛好和合的天性。美國的聯邦是分別性多過了和合性，中國的分省是和合性多過了分別性。這是從東西雙方歷史的不同所看出來的人性不同。我喜歡這樣，他喜歡那樣，亦可說是一種國民性的不同。

西方人好分，是近他的性之所欲。中國人好合，亦是近他的性之所欲。今天我們中國分成兩個，然而我們人的腦子裏還是不喜分，喜歡合。大陸喜歡合，臺灣亦喜歡合。乃至兩個政府所轄地以外，全世界的中國人，亦都喜歡合。這不是一個理論，說國家一定要合。那麼荷蘭同比利時爲什麼不能合？如果照荷蘭、比利時的例，我是江蘇人，江南、江北應可分成爲兩個國。至於兩個國好呢，還是一個好呢？這不是好壞的問題，是喜歡不喜歡的問題。怎麼知道我不喜歡呢？我拿中國四千年的歷史來看，中國的國民性他們喜歡合。我拿西洋歷史來看，他們的民族性喜歡分。他們有拉丁、條頓、斯拉夫等幾個民族。而我們中國人在從前的中國歷史上，亦時見有異民族加入，到今天都同化了，只成爲一中國人。直到中華民國成立後，我們所謂漢、滿、蒙、回、藏「五族共和」，依然有五個民族，但仍要合，不要分，同認爲是中國人。

所以我們講文化沒有一個純理論的是非。東方人的性格與生活，和西方人的有不同。東方人的夫婦關係和西方人又有不同。東方和合爲一個國家，即中國。西方分別出各個國家，如英、法、德、意、荷蘭、比利時、西班牙、葡萄牙。沒有一個純理論的是非，來判定他們誰對誰不對。只能說我們東方人比較喜歡這樣，西方人比較喜歡那樣。

今天我們東方人可以說很是羨慕西方人，然而離婚的比數東方人總是追不上西方。我們感覺

到離婚是一件大事，或許西方人並不感覺這樣。否則他們的離婚數字就不會永遠超過我們。此外我們中國人子女對父母講孝，父母對子女講慈，似乎講得比西方又過分了一些。我們講這是東方人的道德觀念。道德我們以後再講。我現在只是說天性好惡有不同，這是一個問題。我要請諸位慢慢認此爲一問題來研究、來思考。

我上一堂講的是，我們今天以後的世界，是要走上民族解放、各從所好的路。你從你所好，我從我所好。並不主張文化一元論，並不主張在西方、東方、印度、阿拉伯各種文化內任擇其一，奉爲全世界人類作爲惟一標準的共同文化。我想今天不是這個世界了，而是要各從所好。我在這六次講演中主要的是要提出這個問題來講。

在理論上，我很難講中國文化高過了西方文化。也可以說，西方文化未必高過了中國文化。因爲兩種文化在本質上不同。此因人性不同。我們不能說男人超過了女人，我們同樣亦不能說女人一定超過了男人。我們若說男女平等自由，但亦不能各自獨立，應該有個和合。男女可以成爲夫婦，將來的世界要成一個大的世界，有中國人、有印度人、有阿拉伯人、有歐洲人、有非洲人，……各從所好。各個文化發展，而能不相衝突，又能調和凝結。我想我們最先應該做到這一步。我不反對西方，但亦不主張一切追隨西方。我對文化的觀點是如此。

以上我講家庭、講國家，這是人人易見的。以下我想進一步從歷史、社會的其他方面來講。當然講家庭、國家已經講到歷史、社會了，但以下我想另換方面來講。

三

我們講孔子，孔子可說是我們中國人的代表。今且先從孔子的時代講起。孔子亦並不能超出他的時代。凡屬一時代的人物，都帶有時代性。人物與時代該凝結而成一體。但理想的人物，還有其超時代性的存在。從宗教的信徒們來講，並不能用時代來限制耶穌。耶穌是個大教主，穆罕默德亦是一大教主，同樣不能用時代來限制。在中國古代的傳統文化裏，並無宗教，而孔子亦非一教主。但孔子並不能以時代來限制。而其間仍有一分別。他們把教主和其他人作分別看，而中國人則把孔子和其他人仍作和合看。所以在中國文化裏，宗教不生根，而孔子亦不成爲一教主。這是人類文化中一大問題，而我亦只把人類的分別性與和合性來作解釋。只論孔子所講，自亦與耶穌、穆罕默德講法不同。耶穌、穆罕默德乃從天與人的分別觀來講，孔子則從天與人的和合觀來講。因此在中國社會裏，尙可容有耶教與回教。而在耶教與回教的社會裏，耶穌與穆罕默德便互不相容，而孔子則更不易被包容。此層暫不宜在此詳講。但依照中國人觀念來講，我們亦可說

孔子與耶穌與穆罕默德，同是人類中傑出一大人物，但在他們的大同中仍有小異。今我所講，則偏重在小異上，不重在其大同處。請諸位注意。

我們且從今天一般普通人講法來講。孔子生在中國封建時代的平民階級中，而孔子是一個開始以平民階級觀點來反對貴族階級的人。但中國歷史上的封建時代，與西方封建不同。封建時代有貴族與平民的分別，好像中國與西方是一樣的。其實中間大有不同。這一點我下面再講。孔子是生在貴族、平民兩個階級分的時代，他開始站在平民階級，以平民的觀點來反對貴族。這句話，大體上講似乎並不錯。然而這樣說，我認爲乃是拿我們近代人的觀點來講孔子。孔子離我們已兩千五百年了，時代已大不相同，其實孔子並不是這樣。你說孔子反對當時的貴族階級，不錯的，在論語裏可以找到許多證據。然而亦可以說，孔子並不在反對貴族階級。這句話怎麼講呢？我們就拿孔子一生的行爲來講。孔子要幫貴族階級做事，他在魯國做大司寇，他就要想幫魯國國君、魯國三家，來振興魯國。他在魯國不得行其道，跑到衞國，仍然想在衞國行其道，來幫助衞國的君卿們。但要衞靈公肯用孔子，孔子才肯出身幫他忙。衞國不行，又跑到陳國，周遊列國十幾年。爲什麼？他要行道於天下。他的道是人群大道，連貴族階級都包括在內。你聽我的話，我幫你們。照我這樣做，對你有好處，無壞處。你不聽我的話，不照我的話做，我到別處去。如照

我這套道理，我這套道理就擺出來。你不用我這套道理，我這套道理只能藏起來。

今天的人批評孔子，批評中國儒家，說凡是讀孔子的書、相信孔子的人，即儒家，都要幫國君，幫專制政府，沒有一種反抗性、革命性。對不對呢？孔子和儒家是這樣。你用我，不論是貴族，是皇帝和宰相，我這套道理拿出來。你不用我，亦並不即說要反抗、要革命。

孔子自己一生崇拜的是周公，周公是站在政府裏一臣的地位來幫其兄武王。武王死後，幫侄兒成王。我們今天的觀念，怎麼你只做一個臣，而不敢來反抗君呢？這亦可說是近乎西方觀念，亦可說是近代觀念。中國人認爲，在同一政府下的君和臣，是應該和合的，不是應該分別的。即連社會民眾，亦應與政府親切和合。君、臣、民三位，是不宜過分分別的。中國古人看君、臣、民的分別性，沒有近代人的觀念這樣強。而我們近代中國人受了西方影響，認爲我們中國人沒有獨立性，沒有反抗性。甚至於說，中國歷史上秦代以下，只有「造反」，而無「革命」。其實中國人造反亦是不得已，最好亦不造反。那麼既不革命，又不造反，難道只是服從政府、服從皇帝，不再有他們自己的主張和意見了嗎？這個問題，待我在下邊再講。

從事實來看，孔子並不在反對政府。然而他亦不一意來服從政府。他是有條件的。政府不接受他的意見，他便離開政府。孔子是這樣，孔子的學生亦都是這樣。你依我的條件，我幫你忙，

此所謂「用之則行」。你不依我的條件，我不能幫你忙，此所謂「舍之則藏」。不是說，你不照我的，我就打倒你、推翻你，我來革命。這裏那個對，那個不對，我不講。總之，中國人的和合性是超過了分別性，和西方人比較，分數有不同。

四

孔子後，有墨子。照現代人一般的講法，站在平民社會而反對貴族社會的，儒家以後，就是墨家。而墨子反對貴族社會的理論與態度，比孔子更極端、更強烈。孔子等於是個右派，墨子是個左派。對不對呢？對。但是照我的看法來講，墨子還是在幫助當時的貴族階級。他發表非禮非樂的理論，古代貴族階級的全部生活，就是這「禮樂」兩個字，而他都反對了，這可算是徹底的反對貴族階級了。然而他仍還是要幫貴族階級的忙，並不是要來推翻打倒貴族階級。只勸他們改變這種生活，並不主張來革命。這是我們兩千五百年以前的中國人，是這樣的一個態度。

我們拿墨子一生的故事來看，他並不曾提倡要打倒貴族階級。孔子的學生還有一套接近貴族階級的生活，亦要講禮樂，墨子絕對沒有這一套。但是墨子一生最大的事情，是寫介紹信。派他的學生到楚國、到宋國，及其他各國，去幫各國貴族的忙。他們用你，你就把我的主張拿出來。

不能用你，你再回來。墨子在理論上雖似反對貴族階級，但在行爲上，卻是在幫貴族的忙。這是不是言行不相符呢？並不是，他有他的一套，還是和孔子差不多。今天拿我們的觀念來講墨子，便不易瞭解他。

我們學歷史，先要懂得歷史上的故事。一切事情要客觀的來看，來想這故事中的人物，他的一切言論和行爲才易瞭解。不能拿我們的時代觀點來看古人，認爲他亦這樣，他並不這樣。孔子、墨子，乃及他們的學生，我們都應該從他們的歷史時代歷史故事中來講。這才叫是客觀。

墨子有一段故事。當時楚國獲得了魯國巧匠公輸般，爲他們製造了攻城武器雲梯，想去試攻宋。墨子知道了，直從魯國十天徒步，裂裳裹足，前去楚國。見公輸般說：「我要請你去殺個人。」公輸般說：「我向不殺人。」墨子說：「你不殺人，爲何要攻宋？」公輸般大佩服，但說：「我的雲梯已經獻給楚王了。」墨子遂請公輸般介紹去見楚王，說：「公輸般的攻城利器我能破。」兩人遂在楚王面前假作一城，公輸般在城外攻，墨子在城內守。公輸般九變其術，墨子皆破之。但公輸般笑說：「我仍有一策可破宋。」墨子說：「我亦知道。」楚王問，墨子說：「他只要先殺我，再去攻宋，宋城就無法抗拒了。」但墨子又說：「我已派我學生禽滑釐等三百人，攜帶我的守城利器，在宋國城裏等候你了。你殺了我，還是無用。」楚國攻宋之事遂止。公

輸般說：「我未見你前，很想得宋。見你後，把宋送給我，我亦不受。」由這一段故事看來，墨子不僅在愛社會下層民眾，亦愛上層貴族。不僅愛宋，亦愛楚。那裏專在要反抗楚國呢？

墨家有一番組織，和儒家不同。在他們的學派中，設有一領袖，稱爲「鉅子」，鉅子世代相傳。這又與西方不同。如羅馬教皇，需經選舉。墨家鉅子可以逕由這一人傳於那一人，不必選舉。墨家一鉅子孟勝，在楚國，代楚國一貴族看守其封地之城。那貴族在朝廷被處死，楚國派人來收那城。孟勝因非那貴族親命，拒不允出讓。於是楚國派兵來攻打，孟勝決與城共存亡。他的主人僅是楚國一第二流的貴族，孟勝對他竟如此守信，這又如何說當時的墨家專在反對貴族呢？孟勝臨死前，派兩個學生去齊國傳命，指定齊國的田襄子爲他鉅子的接替人。當時和孟勝同在城中死難的學生，共有一百八十三人。那兩位到齊國傳命的學生，齊國的新鉅子要他們留下，但他們不肯留，終於回到楚國，在孟勝死難的城裏自殺了。這亦是墨子生前提倡「義」的精神。

「義」似乎有分別性的。但墨家尙「義」，和孔門尙「仁」一樣，同是具有一種甚深的和合性，並不是要專來反對。朋友相交，亦要有義。我的生命就是你的。直到以後中國詩歌之所詠，說部之所載，乃至於今天社會上所稱述的江湖游俠，都看重此「義字」。這都是偏多和合性的。我同你不和合，你殺我可以，好像是一種反抗性的，但在他的心底深處還是一和合性。對這邊和

合性加多加強，對那邊自見有分別性、反抗性。義只是不要不仁。如孟勝故事即其一例。所以孔子講仁，墨子講義，還是差不多。

曾子說：「爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？」義沒有不忠不信的。我幫人忙，爲人謀，我要忠。與朋友交，我要信。爲人謀，與朋友交，這就是「人倫」。要兩人和合才成「倫」朋友爲中國五倫之一。人與人相交，朋友佔了最大比數。在中國歷史上，像這種故事傳到今天的不知有多少。

中國思想在戰國時，儒、墨並重。到秦代後，中國人只講孔子，不講墨子了。此因墨子所講的道理，除其太偏的，在孔門學說中都已包有了。如仁義的義字，墨子不過發揮得多些就是了。先秦儒、墨以外的諸子百家，態度亦差不多的。孟子見梁惠王，見齊宣王，他同孔子一樣，到這裏，這裏不用；到那裏，那裏又不用。不是不用你，梁惠王、齊宣王都很看重孟子，想要用他。不過你不聽我意見，我便不爲你所用，我跑了。孟子是這樣一個態度。不是無條件的幫你忙，是有條件的，而這些條件又是爲你著想，不是爲我自己著想的。你不照我道理，我去幫那個。大家不信我的道理，我還是一我，獨立不懼，遁世無悶。倘使衛靈公用了孔子，不是魯國要吃虧嗎？那麼孔子不是違背了魯國，成爲一種叛國的行爲了嗎？但孔子志在行道於天下，具有一

番更廣大、更深厚的和合性精神。我們不能用我們今天人的觀念來衡量兩千五百年前的古人，我們要知道他們是怎麼一回事。

五

而今天我特別要同諸位講的，不單要講孔子、墨子、孟子，乃及其他各家。我更要來講的是，孔子、墨子、孟子他們所反對的當時的貴族階級，如魯哀公、魯國的季孫氏。魯哀公是魯國的國君，季孫氏是魯國的第一位大臣。他們難道不知道孔子教學生的言論是在反對他們嗎？魯國曲阜只有那樣大，孔子在那裏講道，這個道是反對貴族階級的，他們知道，然而他們卻反來重用孔子，請孔子做大司寇。魯國當時除了三家外，就是司寇。當時沒有所謂大司寇、小司寇，這個官位因爲孔子做了，而大家才稱之爲大司寇。孔子能高居魯國三家下的第四位，這是件不容易的事。

再進一步講，孔子不是魯國人。他的祖上是宋人，他是商民族，從他祖父、父親才到魯國來。魯國人用他，並能依照他的主張行事。可是最後他的主張不能全部實現。當時魯國的三家各有一都，其地位在曲阜魯國中央政府所在地之下。國之下有都，今天不能詳細講，各位看史書可

知道。孔子主張依古禮，魯國只能有一個都，就是曲阜。這三大都應該廢掉。季孫氏聽他話，把他家的都城鄪毀了。叔孫氏亦把他們的都郈毀了。獨有孟孫氏，乃是孔子學生，卻表示反對，不肯亦把他們的都郕毀了。他們亦有理由，說：「現在不像從前，我們拿都城毀了，別國軍隊來，就可直達中央。我們不能毀。」孔子的主張不能圓滿完成，孔子就離位去魯。孔子是不是太書生了呢？太極端了呢？且讓諸位自去思考，此處不討論。

所要討論的是，他離開魯國，魯國的國君宰相不加反對，反而派人送他。從前的交通不比現在，你要跑，極易加以禁止。孔子要跑，讓他跑。不僅讓他跑，還送他跑，還道歉。這些情形歷史上記載得很詳細。孔子有家，有妻有子，孔子是個窮書生，大膽的跑了，把他家留在魯國，魯國人絲毫不去侵犯他的家，直到孔子回來，這個家還是這個家。有好多學生跟著孔子跑，他們亦都有家，有的有父母，有的有妻兒，亦都不能帶走。

跑到衛國，衛國亦有許多貴族爭留孔子住。孔子這家住了，又去那家住。衛靈公是比魯哀公更糊塗的一個國君，他說：「好，魯國怎樣待他，我亦怎樣待他。他在魯國拿多少祿，我亦送他多少。」後來孔子看看不對，又想離去，直跑到黃河南岸邊。又不願渡河，再回來。衛國人依然接待他。再以後，孔子實在不高興了，終於離去衛國。衛國人同魯國一樣，放他走。

當時反對孔子的，只有一個宋國。宋國是孔子的老家，出面來反對孔子的，亦只有司馬桓魋一人。他要殺孔子。孔子未到宋國國都，在路上就跑掉了。跑到陳國，陳國人照樣接待他。跑到楚國，楚國人又照樣接待他。諸位都知道，孔子所如不合，實乃是不合他的理想。歷史上稱孔子阨於陳、蔡之間，孔子和他許多學生一個團體都沒飯吃。這因兵荒馬亂中，陳國、楚國一應君卿貴族都照顧不到他。孟子說，他那時「無上下之交」，就指這情形言。孔子是個無產階級，他跑到任何一個國家，國君卿大夫都待他很好，至少都供養他的生活。只有在這一段路上，他們才陷於窮餓。諸位去讀歷史，就明白這些詳細的情節。

孔子從楚國又回到陳國，又從陳國回到衛國。衛國的新君衛出公，又照樣接待他。這一趟孔子前後在外十四年，他終於想回魯國。魯國君臣又派人來歡迎他回去。回到魯國後，魯國對他禮貌有加。孔子不到朝廷去，遇國家有大事去請教他。只要他願意，還可以出席朝廷的會議。他沒有一定的官職，但有一份俸祿。魯國還任用著他的大批學生，如子路、冉有、子貢，乃至於年輕的子游、子夏。

到後來，孔子死了，魯哀公寫了一篇誄文去祭他。誄文曰：「旻天不弔，不憖遺一老，俾屏余一人以在位，煢煢余在疚。嗚呼哀哉！尼父！無所自律。」大意是說：老天爺呀，為什麼不把

這位老先生留著呢？現在叫我一個人在這位上，沒得商量，沒得請教，在我心頭上好像常負著一份罪過似的，怎麼辦呢？諸位莫要拿今天的觀念認爲中國古代的封建貴族，做君做卿，沒有好人。在孔子當時所反對的那些貴族階級，竟有如此般的表現，這還不值得我們中國人驕傲嗎？

我講孔子，講孔子之道，我相信孔子。但我此刻避開孔子來講當時一般的中國人。魯哀公、衛靈公，你看他們的厚道。他們雖不能用孔子，但同樣的禮貌敬重他接待他。他們想，國家社會的事，不能照孔子的話去做，這是他們的知識不夠。然而他們仍知敬重孔子。這亦是他們的一番和合性。

孔子死了，他的學生都集合來葬孔子。每個學生都從他們家鄉移一棵樹來，栽在孔子墓上，才成爲此後的孔林。他們亦都在墳上住了三年。子貢一人又再住三年。魯國的國君和此下的貴族們，亦絲毫未加以干涉。孔林的規模似乎應比當時一般貴族們的墳墓更廣大了，更像樣了。經過秦代、漢代，直傳到今天，只有隨時修理，供大家去瞻拜，兩千五百年不絕。秦漢以後，歷代帝王墳墓，沒有如此般被尊敬的。今天大陸又在那裏修孔林。孔子是中國古代一平民，又非一大的宗教主，這並不是孔子的表現，乃是孔子死後我們中國人的表現。今天大家說漢武帝表彰五經，推尊孔子，但漢武帝以前，孔林存在已逾三百年。漢高祖過魯，已曾以太牢祠孔子。又何嘗是漢

武帝一人開始起來推尊孔子的呢？

六

孔子的學生曾子在鄫，就是季孫氏的都。越國軍隊來攻，曾子離去時，告鄫人：「我仍將回來，好好替我看守這家。」待他回來，他家的房屋樹木都整理得很好。這些故事我不多講了。總之，那個時期貴族階級對平民學者的禮貌，可算仁至義盡。他們固不曾重用孔子、墨子、孟子、荀子諸人，一一聽從他們的意見，但禮貌則無微不至，始終如一。

說到孟子，我不曉得他在家如何過活。至少孟子亦是一個平民。他跑出去，後車數十乘，從者數百人。倘如我們今天出外旅行，跟隨著三五輛汽車，一二十個從者，那還了得嗎？而孟子當年，交通情況遠不能和我們今天相比，一輛馬車至少得兩匹馬；數十輛車，有近百匹馬。住旅館，還得有馬房。不論他的數百從者，單是他的馬房、車房就夠費周章。而孟子那一批人，可以不費一文錢，「傳食於諸侯」，到處吃人家的。諸位若從此處想，豈不又要替當時的貴族階級們來反對這一批學者了嗎？但孟子還有條件：這樣請我吃，我吃。那樣請我吃，我不吃。送他錢，有的要，有的不要。這叫「辭受之禮」。當時的貴族階級們，反而像無條件的送他錢，請他吃。

在這上，我只說是我們中國人富於和合性的一種表現。

大略與孟子同時，有一位我不知其詳的學者，當時稱他爲先生王斗。大概他亦是一位稷下先生。齊國政府在臨淄稷門內，建造了幾十座大的賓館，養了幾十位大師，稱爲「稷下先生」。還有他們的學生。每一大師名下，總有學生數十百人。王斗去見齊宣王。齊和秦在當時是東西兩大强國，齊國就等於今天的美國。齊宣王站在主位迎接王斗，王斗當然應向前去見齊王的。但齊宣王衝口說了一句客氣說：「先生請前呀！」王斗生氣了，說：「你前呀！」其實客人去見主人，是該客人向前，齊宣王並未失禮。

像這樣的故事，孟子亦曾有。一日，孟子要去見齊宣王，恰巧齊宣王亦派人來請孟子，孟子就生氣不去了。當時平民學者的自負，氣魄之大，王斗和孟子同樣的。當時在旁的侍者，禁不住問王斗：「究竟士貴，還是王貴呢？」王斗回答說：「當然士貴，王無可貴。」他引據歷史故事，講了一番大道理。但齊國照常尊敬他。直到今天，除此故事外，我們沒有看見王斗一篇文章，一條理論，只知他是一位被尊的先生而已。遙想當時像王斗般，而連姓名都不傳的人，還多得是。

我們今天只講先秦學者，百家爭鳴，講他們的思想言論。卻沒有來講在他們上面的那些貴族階級，如何般的尊禮他們。這不是我們太偏重了這面，而忽略了那面了嗎？

又當時魏國一平民范雎，逃避了魏國，去見秦昭王。秦昭王請教他，他不開口。直到秦昭王跪在他面前，他才開口。秦昭王亦是當時一位大國之君，他竟肯跪在一個逃亡人的面前，向他請教，眞是了不起。我除用中國人富於「和合性」的一點來說明這些故事外，實覺沒有其他更恰當的說法。我們今天卻只說當時的游士們的氣焰高漲，由此更看輕了齊宣王、秦昭王這些人，認爲他們心怕游士們才如此。但一到秦始皇後，卻又成爲兩千年的帝王專制。試問我們中國人豈不四千年來仍是中國人，中間卻如何會天翻地覆的，有了這樣一番大變化的呢？

我們果能平心來讀中國史，當時這些貴族階級多少和氣，多少能同人家和好和合，禮讓相處。貴族階級既如此，自不會平民階級再起來反抗。貴族、平民的分別，以後亦就自然沒有了。這個經過，只在中國史上有，西洋史上並沒有。

我們今天只把西洋史來推論中國史，只見在中國史上沒有平民階級起來革命，打倒貴族階級，便認爲中國社會一向被壓迫，被奴役，不自由，無反抗，不學西洋便再沒有翻身。這不是嗎？

七

我今天再提出一番話來講。諸位試讀論語、墨子，以及其他先秦諸子的書，來看他們那一人那一家是主張「國家主義」的。孔子就不主張國家主義。魯國人不聽他，他到衛國。衛國人不聽他，他到陳國。周遊世界。墨子更無國家主義。孟子亦無國家主義。一切當時的學者，只有一個人是抱有國家主義的，就是屈原。屈原是楚國的貴族，他心愛楚國。愛國並不是不好。直到今天，我們中國人還是看重屈原。然而當時中國的思想家，一般平民學者，他們都抱著「天下主義」，只拿整個的中國來講，不從魯國講，不從齊國講，不從衛國、楚國，而從全個中國來講。呂不韋從東方趙國跑到西方秦國去，他是個商人，他廣招賓客，都是些東方的學者，有儒家，有墨家，有道家，有法家，有陰陽家，有名家，各家各派的學者，把各別的思想匯通起來，寫成了一部呂氏春秋。亦是天下主義的，並不是爲秦國，是要爲此下的天下一統開先路，先求思想上的統一。此下如西漢初的淮南王書，乃及漢武帝的表彰五經，排斥百家，都爲的是想求思想統一，來配合政治統一。還是和呂氏春秋的想法一貫相承的。這裏是更深一層的來表現出中國人的和合性。呂氏春秋並不專爲著秦國，淮南王書並不專爲著淮南王國，難道漢武帝的表彰五經排斥百家，便專爲著他一人的帝王專制嗎？當然呂氏春秋後世稱爲雜家，淮南王書後世稱爲道家，和漢武帝的獨尊儒家，思想上有不同。但是都爲中國的統一著想。既爲天下著想，這還是一色的。

這都表現出中國人的和合性。有許多學者參與其事，又那裏是專爲著呂不韋、淮南王，乃及漢武帝三個個人著想呢？諸位試讀呂氏春秋、淮南王書，以及漢武帝時董仲舒等一般人的言論，自知其中底細。我又豈是在這裏爲漢武帝一人作辯護呢？

我上面只想把當時歷史上的客觀事實來加以一番平心的說明。歷史自有古今的不同，更有中外的不同，豈能單把我們一時代的意見來批判歷史上各時代的事實呢？

即如我此番出席此講演，從臺北來香港，先在臺北申請出境證，在香港獲得了入境證，依照兩地種種交通限制，才得成行。倘使我生在先秦，縱不能如孔、墨、孟、荀般，到處受人歡迎，即如許行、李斯般，亦得到處游行，到處生活。生在那時代的人，他們的自由比起我們這時代來究竟是多，還是少？

我在近代的中國人中，最敬佩孫中山先生。他曾說，中國人的自由太多，不是太少。我爲他這句話，回想中國歷史上，至少言論一項，可算是很自由的了。即如伯夷、叔齊，他們反對周武王伐商紂，但他們仍有他們的自由。直到今天，中國人還是推崇伯夷、叔齊。可見反對方面的意見，在中國常被容忍的。這正因中國人的民族天性，和合性多過了分別性之故。

八

我再從秦漢以下的歷史來說。中國是走上統一了，封建政治變而爲郡縣，除卻皇帝一家是世襲外，政府一切行政人員，都從全國各地的人口和財富標準來平均分配。由各地群湊到中央，再由中央分配赴各地。各地區的行政首長，都得由其他地區的人來擔任。全國各地，像賦稅制度、兵役制度等，都全國一律，不讓有不平等的待遇。試問，即此一現象，秦漢以下中國人的傳統政治還不是一種和合性的政治嗎？

至如在政府裏，由臣下來批評君上，由下僚來批評上司，由在野來批評在朝，由下代來批評上代，一部中國二十五史中，可說隨處皆是，舉不勝舉，講不勝講。諸位肯平心一翻中國史書，自信我並不是在此胡謅。這還不算是一種思想自由嗎？惟其和合性勝過了分別性，才能許人自由。惟其人人得有自由，才能和合勝過了分別。從大處講如此，從小處講亦如此。從遠處講如此，從近處講亦如此。諸位如果能即在當前走和合的路，無論處家庭、處社會、處國家行政事務，諸位心上自會覺得滿快活，滿舒服。諸位一定要走分別的路，要競爭、要反抗、要打倒、要革命，認爲是要自由，別的不講，諸位先已違反了自己的國民性。諸位違反自己天性算是自由嗎？還能和

合嗎？面前一步亦行不通，自非更要打倒，更要革命不可。

現在再讓我講歷史上一段人人皆知的故事。北宋神宗時，王安石、司馬光同負盛名。宋神宗信任王安石爲相，推行新政。一時朝臣群起反對，以司馬光爲首。其實反對王安石，即不啻是反對宋神宗。司馬光不肯居官任職，朝廷特予優待，出公款設一局，許司馬光繼續編修他的資治通鑑。司馬光又不肯留汴京，要遷居洛陽。朝廷又許他以局自隨。司馬光請任助理編修三人，其中一人未中政府科擧，尚無出仕資格，但政府仍許他自由聘用。而當時朝臣反對王安石不已。王安石辭了職，又起用。再辭職，由神宗自行主持新政。而司馬光安居洛陽，編修他的資治通鑑，歷十九年始完工。他又薦那一名未獲科名的助理編修，請朝廷破格任用，朝廷又應允了。直到神宗死，反對新政的風潮依然如故。朝廷又特起司馬光爲相。那時王安石尚未死，退居金陵鍾山，度其晚年悠閒生活，以吟詠自遣。後人讀他那一時期的詩，眞堪神往。後來王安石死了，封爲荆國公。司馬光死了，封爲溫國公。同樣受朝廷的尊禮。當時新舊黨爭的是非，及其對此下的影響，我都不講。諸位想，在中國秦漢以下，歷代帝王專制的政府下，持有政治異見的人，能獲如此般的容忍和禮遇，豈不還值得我們後代人的敬羡嗎？我無以名之，又只有說這是中國人和合的國民性之一種表現。

這是我個人的看法。這個看法對不對，請諸位且放在腦子裏，慢慢思考。不要今天立刻就下批評，覺得我這番話是對，還是不對；還是有幾分對，有幾分不對。讓諸位此下各自下批判吧！

三　中國人的行爲

一

上一堂講的比較偏重講「人」，今天這一堂比較偏重在「事」。其實這兩個是不能分開的。人一定要有事，而事一定是人做的，並不能嚴格分開。不講事，人即無存在；不講人，事即無來歷。但是人和事還是有分別。我曾在美國同他們的一位史學家討論過這個問題。西方人講歷史比較偏重「事」，中國人講歷史比較偏重「人」，這是分數的關係。中國人比較看重人物，西方人比較看重事情，亦如我上次所講，兩者只是比較在分數上略有不同。

今天我們從事講起。事決不是由一人做的，單獨一個人不能成什麼事。事一定由多數人，一個集團來創成的。在這個集團中間，定有個領袖，領導這個集團。有集團，就有領袖，有領袖，

就有集團，兩者又是不可分的。可是在分數上又是不同的。有的是看重領袖，有的是看重集團。倘使看重領袖，這個領袖就是普通所謂的「英雄」，領導這個集團來做成某一件事情。

我看西方歷史似乎近是一種「英雄性」的。如講政治，古代從亞歷山大到羅馬凱撒，到了近代法國的拿破崙，這不過是舉幾個代表性的例子講。這是由一領袖，領導一個集團，而成功了那時的一番事業。這都帶有一種英雄性。而中國呢？「集團性」更重於英雄性。所以好像不見英雄性。所謂不見英雄性，同顯見英雄性，這中間亦是一個分數的比較。我這不是一種議論批評，而是講事實。需把中國和西方歷史作詳細比較，便知我話的意義。

我想舉一個例講。古代不講，我們講秦代末年，所謂楚漢之際。項羽西楚霸王和劉邦沛公，兩人爭天下。顯然項羽帶有英雄性，而劉邦像似沒有英雄性。兩人相比的話，項羽是一英雄，劉邦不是一英雄。劉邦得天下後，成爲漢高祖。他說：「我能用蕭何、韓信、張良三人，而項羽只有范增一人，不能用，所以我得了天下。」從來讀歷史的人，沒有人不承認漢高祖這句話講得切實。拿今天的眼光來看，蕭何是一個後勤，張良是一個參謀，韓信是一個前敵的大統帥。西方人在一兩百年前的近代，他們對軍事才開始有這三種分別的觀念。本來軍事一切，似乎都由一大統帥來完成；而我們中國人，至少在兩千年以前，已懂得在軍事上有這三種的分別了。雖然那時並

沒有特定的三種名稱，但從漢高祖話中所講，蕭何、張良、韓信三人的職務，拿近代的觀念來講，顯然是後勤、參謀和統帥三方面。有許多觀念，中國人早發明在先，而西方人則遠起在後。類此之例還很多。

我這六次講演最重要的是講一個文化問題。「文化」兩個字，在中國已有兩千幾百年的歷史。而西方人對文化的觀念，卻比上述的一觀念更晚。所以我們不能說西方是現代，而中國好像是在古代。從前在大陸，馮友蘭親自對我講，西方是現代的，中國則相當於西方的中古時期。這話也不是馮友蘭一人如此說，幾乎當時大家都如此說。這個觀念直到現在還仍存在。這是要不得的。但我也並非說一切觀念都是中國人提出在前，西方人繼起在後。

漢高祖以平民爲天子，出身卑微，而成爲一個統一中國的大皇帝，這眞是曠古今而罕有的一件大事業。這事業完成的重要性，好像是在他的集團，而不在此集團之領導，即他個人。其實這句話亦不能如此講，沒有漢高祖來做這一集團的領導，蕭何、張良、韓信如何能在此大集團中分別各獻所能，來對付西楚霸王呢？這事很不容易。可見即單用我們的言語來講我們的觀念，這事不容易。我們中國人講：「辭達而已矣。」講話要講出你的觀念來。但中間亦有困難。我們講話每不能十分表達出我們的觀念。即以我上一堂講的分別性與和合性爲例，我所抱的觀念，把這兩

個名詞來表達，是不充分、不圓滿的。分別性與和合性，其實只是一事，但這一事的中間有分數不同。我現在講的集團性與英雄性，其實仍是一事，亦仍還是有分數不同。但我若不加進我一些觀念，只來講此一事，便就無何意義可講。

老子說，無生有，有生一。一以下即有分數之別。其實只是此一。但若只有此一個「一」，即就無話可講，等於是無了。在這上，老子認此一爲無，而孔子則認此一爲有，此是兩人觀念不同。倘只是此一個一，則有此一與無此一，均屬無話可說。這些只在語言與觀念上生分別，而由此便可生出種種的大分別。我們亦可說，先天近似一無，後天近似一有，而先後天又只是同一天。此處只是些觀念和言語的分別。請諸位務要從我的語言來認識我的觀念，不要只從語言上起疑生爭。

二

我們從漢高祖以後，仍用這個觀念來看歷代創天下的人和事，是英雄性的多，還是集團性的多呢？如漢光武，也以一平民爲天子。我們如拿他個人的全部歷史來看，只有昆陽一戰，表達了他的英雄性。但他的全部事業完成，還像漢高祖，重要的還在他的集團性。而漢高祖連昆陽一戰

都沒有。

再下去，我們看三國，曹操、劉備、孫權各霸一方。且不講孫權，曹操曾面對劉備說：「天下英雄，惟使君與操耳。」但劉備平生多不曾表現他的英雄性。曹操好像是個英雄，然而亦不是。我們看曹操個人的全部歷史，他手下用的人物，所謂「猛將如雲，謀臣如雨」。每一件事，都由他手下人來表現。曹操亦並不曾十足表現出他個人的英雄性來。只比劉備、孫權兩人，他更見其似一英雄人物而已。再下邊就更沒有什麼英雄了。在中國歷史上，作爲領袖的，太多英雄表現，就不易成事業。

講到唐太宗，他應該是個英雄。然而我們拿唐太宗個人的全部歷史來看，開始有他的父親在上，還有他哥哥。在他獨當一面時，又有他的幕府，特別重要。中國歷史上，軍隊的大統帥，都有一個幕府。而唐太宗的幕府，尤其是在中國歷史上有名的，所謂「十八學士」。這是個大團體，人人有能幹，有表現，不能專說是唐太宗一人的領導。我這句話，諸位讀唐初開國史便知。宋太祖更少英雄性的表現。明太祖是僧寺裏一個小和尚，後來得了天下。諸位拿明太祖得天下的歷史來看，文的、武的，有一個大集團。明太祖雖有個人表現，亦不過是在這集團中的一份表現而已，不能說盡由他一人在領導。至於元、清兩代，他們後來是中國人，但來入中國前，不

是中國人，我們不去講他了。

我們今天模仿西方人，要寫傳記文學。西方傳記文學都是個人性的、英雄性的，這是西方歷史。在中國一部二十五史，最主要的便是各人的傳記。譬如讀史記，漢高祖本紀內，只把開國事件逐年提一綱領。一切事件的詳細情形，都分別敍述在同時各人的列傳中。如蕭何、張良、韓信，此外還有曹參、陳平等幾十篇的傳合起來，才見漢高祖開國的事業。史記如此，以下各史全如此。開國事件如此，其他一切重大的事件都如此。可見中國人認爲事業以集團性爲重。集團必有一領導，但領導性的重要，次於集團性。所以每一集團中的領導人，不易見其英雄性。而英雄性之表現，常在領導人之下。如漢高祖以下有韓信，韓信的英雄性表現反多於漢高祖。此下歷代莫不如此。明白言之，在中國人的觀念裏，英雄不宜爲領導人，亦不易成大事業，如項羽即是一例。

此種觀念深入中國人的心裏。即在小說中，亦如此表現。如施耐菴的水滸傳，托塔天王晁蓋，爲初創梁山泊七人中的領袖。然晁蓋在七人中，反而像是最無用、最不見英雄性。但他卻成爲一領袖。倘使我們眞要講這七個人中間帶有英雄性的，反而是最末的三人——阮小二、阮小五、阮小七，比吳用、公孫勝更表現出英雄性。後來宋江上梁山，接著晁蓋成爲梁山上一百零八

位好漢中正式的領袖。然而宋江最不表現有英雄性，而像是一無用的人。究竟在歷史上，眞實的宋江是不是這個樣呢？我們不去管他。然而在有極高智慧，寫水滸傳的施耐菴的觀念裏，把宋江寫成這樣，是有極深用意，亦可說是一番極高眞理。中國的歷史傳統，一番大事業的領導人，決不由他個人的英雄表現。宋江則亦是這樣的。若論宋江是否是一僞君子，像金聖歎所批，這個我們不論。總之，我們大家所看到的宋江，是這樣一個沒有用的人。而他下面如林冲、武松，卻全是十足的英雄人物。林十回、武十回的流傳故事以外，其他還有如魯智深、花榮、關勝、呼延灼等，亦全是個英雄。只有梁山泊的第二個領袖，副領袖盧俊義，卻與宋江一般無用。這可說水滸傳雖是一部小說，卻實把握到中國歷史傳統文化精神在集團性與英雄性的比重上的甚深妙義。無怪要成爲此下六百年來中國社會人人愛誦的一部書了。

更顯見的又如西遊記。唐僧是個最無用的人，至今幾乎人人皆知。孫悟空神通廣大，一搖身七十二變。其他如豬八戒、沙和尚，亦還有一點用。但唐僧是他們三人的領袖。這當然不是歷史，但亦不是一套哲學，只可說是中國人的一套傳統觀念。這有中國人的國民性在內，而中國的文化特性亦就在內了。諸位試先讀水滸傳、西遊記，乃及如三國演義等小說，再來讀中國一部二十五史，這中間的甚深妙義，不就明白顯見了嗎？

又如中國的象棋，車、馬、砲、士、相、兵，都各有各用。而車、馬、砲又見有英雄性。但一最高將帥，獨無用，讓一切有用的來保護它這無用的。豈不即是一項遊戲，亦十足表現著中國人的傳統觀念嗎？

現在我們卻要模仿西方傳記文學，來寫秦始皇傳、漢武帝傳、唐太宗傳等，把中國歷史上幹大事業的人物，盡寫成英雄性。好像中國歷史上一切好事、壞事，全都由這少數的幾個人幹出來。這就違背了中國的歷史眞相，而且亦違背了中國人的國民性。這卻不只是一個小問題呀！

三

倘使我上面這個講法有意義，進一層便又有另一問題需講到。試問在中國人這種觀念之下，又如何能來一個「帝王專制」的政治制度呢？這一種政治制度，是違反我們中國人的國民性的。如何一個開國皇帝得天下前不專制，得了天下便專制？又如何第一個開國皇帝不專制，第二個皇帝接下就變成專制了呢？

漢高祖一得天下，便下一求賢詔，希望天下賢者來同我共此天下。但到他在太子宮中遇見了商山四皓，把他心愛戚夫人欲廢太子改立趙王的意圖亦打消了。諸位倘肯細心去一讀那故事的原

記載，便知其中有甚深妙理。漢高祖的心裏，亦如我上篇所講戰國時齊宣王見王斗、秦昭王見范雎般，他們都受有唐、虞、夏、商、周一千五百年以上悠久的文化薰陶。至少漢高祖決不存有天下可由帝王一人來專制的想法。在這故事裏，已十足表現無遺了。那能把我們今天接受了西方化的淺薄意見來想像！

下邊是漢惠帝，宰相是曹參。曹參是個英雄，在從高祖打仗時，身負七十二個創，戰功第一。然而漢高祖認爲曹參只是一「功狗」，蕭何始是一「功臣」。但蕭何不像一英雄，漢高祖用之爲相。蕭何死了，當時曹參在齊國，他立刻叫屬下趕快準備行裝，說：「我要到朝廷做宰相了。」漢惠帝果然召他回朝做相。但他回朝後，什麼事都不幹。漢惠帝心裏不開心。曹參有個兒子在惠帝跟前做侍衛，每隔十天有休假，可以回家住一晚。漢惠帝特對曹參兒子說：「你回家問你父親，他爲何什麼事都不幹？可是你不要講是我叫你問的啊！」曹參的兒子回去，照皇帝的話問他父親，被他父親打了一頓，說：「這些事你亦該管的嗎？」曹參的兒子回到惠帝前，說：「皇帝要我問的話，我問了，但被父親打了一頓。」他把身上的傷處給惠帝看。待曹參來上朝，惠帝說：「昨夜你兒子問你話，是我叫他問的。你爲什麼這樣打他呢？」曹參回答說：「我請問皇帝，比你父親來怎麼樣？」惠帝說：「那如何能比呢？我父親是赤手空拳打天下的呀，我只是守

成。」曹參又問：「你看我同從前的蕭相國比，怎麼樣呢？」惠帝說：「我看你亦似乎不如蕭相國。」曹參說：「那麼好了，你不如你父親，我不如蕭相國，我們還有什麼可講呢？從前怎麼樣，我們亦怎麼樣吧。」漢惠帝一句話都沒有。這是歷史上有名的所謂「蕭規曹隨」的故事。我們且看漢惠帝和曹參兩人如何的友誼相處，怎能說漢惠帝專制？而且曹參個人前後亦變了。他在齊國為相時，自嫌是一戰將，不懂政治，親身問了齊國幾十位學者，聽了一位治道家言的老先生的一番教訓。他還朝做相時的一切做法，還是聽了那位老先生言而如此的。諸位試讀歷史，自知當時皇帝和宰相的那番經過，這又與政治制度何關！

下面是漢文帝。漢文帝是中國歷史上了不得的一個大皇帝。他是一讀書皇帝，欣賞一二十幾歲的青年學者賈誼，要重用他。當時朝廷一般老臣周勃、灌嬰等，所謂「絳、灌之徒」反對。他們都是當年跟漢高祖打天下的，年齡地位都比文帝高。漢文帝只得派賈誼去做長沙王太傅。去了一年，文帝召他見面。深夜對坐久談，談得高興，文帝覺得距離賈誼座位太遠了，不時把自己座位屢次移前去。什麼問題都討教，政治問題、歷史問題、經濟問題，最後討論到鬼神問題。文帝說：「我同賈先生分別後，覺得學問相差已不多。現在再見面，才知道我相差尚遠。」諸位聽，這那像皇帝和一卑職小臣相談？今天我們朋友相交，能這樣，還不是了不起嗎？我覺得漢惠帝、

漢文帝那般皇帝，豈不仍值得我們欣賞？我們今天常說，中國社會多人情味。我們讀兩千年前的歷史，儼如讀西方小說般，故事如此生動，人情味如此深厚。但我們今天寧願把中國古書棄之不讀，認爲中國是一套帝王專制的政治，而文言文亦已死去。這又是所爲何來呢？

但是賈誼和漢文帝這次見面以後，仍去做梁孝王太傅。梁孝王是文帝最愛的兒子。文帝不能在朝廷上重用賈誼，看重他學問，命他暫時去做他幾個兒子的老師，這也算得是斟酌盡善了。不幸梁孝王出獵，墮馬身死。賈誼感於文帝知己之恩，自恨他沒有盡他爲師的責任，竟亦憂傷短命了。這樣的君臣，眞值得我們兩千年後的人來欣賞、來佩服。

諸位說，漢代要到漢武帝後，才正式是帝王專制。讓我再來講漢武帝。我們現在說漢武帝重用儒家，爲儒家思想便於專制。但武帝前景帝時，儒家轅固生與道家黃生在景帝前辯論湯武誅桀紂事。黃生說湯武是弑君，轅固生說湯武是受命。黃生說：「帽子雖破，戴在頭上；鞋子雖新，穿在腳上。這是上下之分。」轅固生說：「依你說法，我們高祖如何該得天下？」景帝說：「不食馬肝，不爲不知味。」我們且把這問題擱起不談。這不是儒家贊成革命、不便於帝王專制，一個極顯明的例子嗎？儒家在漢代開國，引用湯武革命的故事來贊成。但在漢代晚期，又引用堯舜禪讓的故事來勸漢代皇帝讓位，以免革命。西漢一代的儒家，那有贊成帝王專制的？

依照漢代慣例，皇太子必先受教育。賈誼在他的治安策裏，曾特別主張過這一點。漢武帝未即位前，他的老師就是儒家王臧。他十八歲做皇帝，信用他老師王臧之言，要重用儒家，那顯是他在青年時所受教育的影響。那裏是他爲要專制便用儒家言呢？

以上是講歷史故事，倘論制度就比較要專門些。但我仍不妨舉一淺顯易明之例來講。在秦始皇當權前，秦代宰相是呂不韋。秦始皇當權後，秦代的宰相是李斯。呂不韋、李斯都不是當時一貴族，而且又都不是秦國人。當時的政治制度，皇帝下必有一宰相。皇帝是國家的元首，宰相是政府的領袖，不啻是一副皇帝。當時秦代博士官反對秦廷廢封建改郡縣，秦始皇還詢問李斯後，才作最後決定。我們現在盡說秦始皇是一專制皇帝，我暫不詳細分析。漢代制度依著秦代一樣有宰相，仍然負政府一切行政實務，像我上舉曹參相漢惠帝事便知。中國這樣大，政治上「一日二日萬幾」，怎麼可由一人來專制？中國人不貪利、不爭權、守本分、好閒暇，這是中國人的人生藝術，又誰肯來做一吃辛吃苦的專制皇帝呢？中國歷史上亦有壞皇帝，每每荒淫無度，又怎麼能來專制天下？

漢武帝當了皇帝，當然得要一宰相。但是漢代慣例，非有功不得封侯，非封侯不得爲相。所謂有功，只指軍功言。當時跟隨漢高祖打天下建立軍功的都封侯。在這些侯爵中，選擇一人爲

相。我們稱漢代初年是一「平民政府」，但亦同可稱之爲乃一「軍人政府」。後來這一般老軍人都死盡了，由他們子孫世襲侯爵的來當相位。漢武帝是一青年有爲的皇帝，他讀了孔子、孟子的書，他認爲不能全由軍人子孫來當宰相，特別選用了一位出身東海牧豕的老儒公孫弘來任宰相。這和他祖宗慣例違背了。群臣表示反對，漢武帝說：「不要緊，我拜他相就封他侯，不就成了嗎？」諸位若說，漢武帝這樣就是專制，那就無可再辯了。但漢武帝一依祖宗成法，我們又要批評他是封建頭腦。要做一個中國古人，而不受今天我們中國人的批評，那眞是難之又難了啊！

照我上面的話來講，亦可說漢武帝做皇帝帶有一些英雄性。所以即在以前，亦多有人批評他。但漢武帝並未把當時的一番政治制度來重新改定，我們卻不能說漢武帝時代便是一個專制政府。漢武帝當時有內廷、有外朝。財政制度亦明白分開的，某些稅收由大司農管，供外朝政府用；某些稅收由少府管，供內廷皇室用。財政大臣明明分著兩個，在政治制度上又如何可說是由皇帝一人來專制呢？

當時有一朝臣汲黯，位至九卿，治黃老道家言，而性戇直。曾面斥武帝：「陛下內多欲，而外施仁義，奈何欲效唐虞之治？」武帝怒了，竟爲之罷朝，但仍亦任用如故。汲黯每見武帝，武帝必好好戴上禮帽才見他。有一天，汲黯來見，武帝來不及戴帽，急躲在帳中，不敢出去，派人

答應汲黯所奏而罷。汲黯爲人實有令人難堪處，較之唐太宗時魏徵更有過之。汲黯屢次求退，武帝屢加起用，直到他老病不能再勉強而止。若說一專制皇帝對其臣下能如此敬憚，如此禮貌，如此重用，這亦還不可原諒嗎？

漢武帝的內朝有所謂「文學侍從之臣」，實是皇帝私人的祕書，等於軍隊裏的幕府。我且只舉朱買臣一人。朱買臣是個樵柴漢，諸位都知道他「馬前潑水」的故事吧！外朝的宰相用一牧豕的，內廷的侍從用一樵柴的，我們或許可說漢武帝如此用人是他的專制。但我們講到中國社會又要說是不脫封建性的，試問如何講得通？其實漢武帝的外朝和內廷，如此用人之例還多。我看漢武帝有些浪漫性，近似一文學家。做皇帝並不是沒有可批評的，但單用「專制皇帝」四字來批評他，總覺得不盡情實。

現在再講唐太宗。只看唐玄宗時人所編的貞觀政要一書，這是唐、宋兩代做皇帝的必讀書，可說是當時皇帝的一本教科書，也是唐以下中國關心政治的讀書人所必讀的書。我們今天定要批評中國傳統政治是帝王專制，這本書亦應該讀，庶可知道中國的專制皇帝究竟如何般的專制法。

今說中國傳統政治王位世襲，不經選舉，這是不錯的。但另有一套制度，直從秦漢下至清末，雖歷代有小變，而大體則一貫相承。自唐代杜佑通典以下，三通、九通、十通，一切政治制

度，納稅怎麼樣，當兵怎麼樣，選舉怎麼樣，考試怎麼樣，一切都有法。而這些法都從上到下，歷代一貫相承的，所以叫做「通」。這是中國人的通史。我曾有一本小書，名爲中國歷代政治得失，把漢、唐、宋、明、淸五代各項制度，從九通書裏提要鉤玄，簡單的寫下來。諸位且試讀此一小書，便知中國的傳統政治是不是帝王專制。我想，定要照西方觀念來講中國的傳統政治，只可說是「君主立憲」，而絕非「君主專制」。

諸位不讀三通、九通一般政治制度史，且讀史記、漢書以下的二十五史。單從客觀具體的人物故事來看，亦便可判定此一問題之是非。從深一層講，我認爲帝王專制不合中國人的內心要求，中國人不喜歡這種政治。我們只從歷史來看中國的國民性便知。

四

我今天的講演，更重要的要講學術。或許諸位認爲學問是個人的。但中國人的傳統觀念，學問是集團的。我舉一個大家極容易誤會的問題來講。譬如說，今天我們講你是一個哲學家，你是一個文學家，你是一個史學家，你是一個經濟學家，你是一個社會學家等；這所謂「家」，就指個人言。但中國古書裏，如諸子百家的「家」，卻不指個人言。一個人就不成家。家是和合性

的，個人則是分別性的，這兩面顯然有分別。我們現在把中國有學術成家的「家」字，來移用到西方人身上，如哲學家、文學家等稱呼，便大謬不然了。西方人做學問主要由個人來創造，這又是我上面所說的英雄主義。中國人做學問是集團性的。當然集團中還是有個人，英雄主義亦會要有集團，這又如我上面所說兩面只有分數上的不同。

論語一開始就說：「學而時習之。」這是個人的。接著就說：「有朋自遠方來。」那就成集團的。最後又說：「人不知而不慍。」那又是個人的。可見集團先要有個人，也不能限制個人之成就，但每一個人必在集團中成其爲個人。個人、集團還是一而二，二而一，有它甚深的和合性。這層我們先該有認識。

現在說到孔子與論語。要講孔子思想，就該讀論語。論語是由孔門第三、第四傳的弟子所編纂的。現在亦不能考定是誰何人所編。論語第一章是孔子所說，第二章乃有子所說，第三章又是孔子所說，第四章則是曾子所說。後人遂疑論語或許是有子、曾子的門人所編。其實孔子門人群議以有子繼孔子，而曾子加以反對，故論語乃始以有子、曾子語繼孔子。但我們再仔細說，則必是有人再會合著有子、曾子乃及子游、子夏等諸弟子之門人所記，而匯集成篇的。所以論語不僅記載孔子的言行，還記載著孔子弟子如曾點、子路、顏淵、子貢、有子、曾子、子游、子夏許多

人的言行。當然他們最推尊孔子一人，但亦推崇到孔門中好多弟子，和合成一套大學問。所以論語不只是孔子一人言，乃是孔門一家言。亦可稱爲是孔子當時的儒家言。孔子只是當時儒家言的一位領導者。

即如孟子七篇亦非孟子一手所成。他的弟子如公孫丑、萬章之徒，都合力來寫成這七篇。其他各家亦如此。這猶如我們普通一個家庭，不是由父親一人所成，一家有祖孫相傳幾十世、幾千年不絕的。學術上的家亦如此。我們的現代觀念，父子之間尙有「代溝」，這是分別性的。中國人重和合性，孔子儒家言直傳到今兩千五百年，中間自然有時代分別，但其精神大義則還是一線相承的。其他如墨家、道家、名家、陰陽家、法家等，只是傳世有久暫，但至少亦得傳三、四世，百年以上，才成家。中國人學術上的「家」字如此講。

我們今天只用現代觀念來講古代的歷史，這如何行呢？我們只該從古代歷史來認識古代人的觀念才是。今天我們的現代觀念，實際是受了西方影響。今天我們中國人講的話，實際已多是西方人的話。卻反用這些觀念這些話來批評古代的中國人，宜乎是牛頭不對馬嘴了。

我們現在再說中國古人稱學生爲「弟子」，如孔子的門人有顏淵、曾子的父親，他們年齡都和孔子差不多，這不如一家中的兄弟嗎？而顏淵、曾子之與孔子，則不如一家中的父子嗎？中國

人講學術，又必牽連到師生間的情感上，一門講學又如在一個家庭中過生活。所以要講學就必得成家。而講學成家的大師們，如孔子、墨子、莊子、孟子皆稱「子」，此是當時封建貴族公、侯、伯、子、男五等爵之「子」。普通家庭只是五口八口，講學成一大家，如貴族家庭般，所以稱「子」。如此說來，諸位又要笑他們是封建頭腦嗎？而學生之從師，亦必懂得要尊師親師，如一家中子弟之對其父兄般。學問與人生仍必和合爲一，只從人生中分別劃出，但並非脫離了人生的大範圍與大圈套。這些意見那裏像今天我們說的「專家學者」呢？但如我所說我們古人的觀念，我們今天亦並非不容易懂，只要且不用我們的現代觀念來輕率批評就是了。

現在再講到孔子之死，治喪之主是他的門弟子子貢。子貢的老一輩都已死去，所以門弟子中，推子貢來主喪，而不是由孔子的孫子來主喪。這又是一件值得我們提出來講的事。直到一千七百年後的南宋，朱子臨死，在他身旁的還都是他的門弟子，而朱子的家屬反退居在門弟子之後。再到明代的王陽明，他死了，前去迎喪的，主要還是他的門弟子，不是他的家人。這些都有記載可考的。這又可證明中國人學術上的所謂「家」，是一個學術的集團。而其集團的親情，則可比私人家庭更過之。這不是中國人和合性的又一表現嗎？

五

論語第一句就講：「學而時習之，不亦說乎？」這又是個大問題。孔子說的「學」，指什麼？是哲學呢？還是文學呢？還是史學呢？還是政治學、社會學，或自然科學呢？這又是近代人的問題。今天我們講哲學的，把孔子當做哲學家。講教育的，把孔子當做教育家。講政治的，把孔子當做政治家。其他學問，好像孔子都沒有份了。其實孔子講的學，仍是全人生一和合性的，不是一分別性的。固然我們學哲學亦應「學而時習之」，學其他一切學，都應「學而時習之」。但孔子之所學，不像現代人分門別類的所謂專家之學。所以顏淵說：「夫子博我以文，約我以禮。」亦可說中國人的學問是全文化、全人生的。只其逐步表現則仍如專門化，故曰「約我以禮」。禮即全體人生之逐步表現，則像是專門化了。

我們再講第二句，「有朋自遠方來」。這就是孔門的七十弟子，孔子都當他們朋友看。中國人說：「獨學而無友，則孤陋而寡聞。」中國人舊觀念，做學問不應由一人做，應和朋友會合做。來學的學生們既如子弟，亦如朋友。這又是中國人的觀念。

再說第三句，「人不知而不慍」。做學問雖要與人共學，但亦有做到別人不易知的境界。所

以孟子說，友一鄉之士，友一國之士，友天下之士，而「尚友古人」。孔子時時夢見周公，那就是孔子的尚友古人了。周公時時來到孔子夢中，那亦不是「有朋自遠方來」嗎？這在孔子心中，亦自有一番樂趣，所以能「人不知而不慍」了。說到此處，已是中國古人做學問的極高深處。

孔子又說：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」老彭是個什麼人，今不能詳考，總是古代一個不很重要的人。孔子把自己來比他，這是孔子的謙虛。孔子說：「述而不作。」他只稱述古人所言，不由他自己來單獨創作。今天我們最時髦的是創作，文學、哲學什麼學問都要創作。但是中國人講學問，「述而不作，信而好古」。不僅孔子這樣，這是中國人做學問一套主要的，可稱為是一種「生命學」。人有自然生命，有人文生命。後人的自然生命、人文生命，全從古人來，生命是一體相承的。孔子稱述的古人是堯、舜、禹、湯、文、武、周公，墨子則只稱述夏禹。他說：「非大禹之道，不足以為墨。」可見他還是述而不作。莊老道家他們在孔子前加上一個老子，在堯舜前加上一個黃帝，還是述而不作。不過他們所說只是假造托古。倘使孔子前眞有一老子，如道家所言這般的教訓過孔子，孔子以後教學生，不該絕口不提到。他們說的黃帝，非信史，那更不用提了。道家外，有名家。惠施、公孫龍，他們不托古，只自己創說，這就有些像西方的哲學家了。其他如陰陽家，他們還是托古，只是羼雜著道家、名家言，性質又不同。

關於名家，我曾寫過一本書惠施公孫龍。又曾寫了許多文章，收集在我的中國學術思想史論叢第二冊。我對陰陽家，亦想寫書，但不容易寫。因名家到秦漢後即失傳，而陰陽家至今未絕，流傳在整個社會之下層，醫、卜、星、相都滲透了陰陽家言。我要來發揮中國的陰陽家，自己覺得學問不夠。可是這一家卻是有很深的中國觀念在裏邊，在中國的各種學術內，幾乎無不有陰陽家言。我想將來會有人來在此方面詳講。

我今天只說秦漢以下的中國學術界，可分儒、道兩大派。道家站在反面，儒家站在正面。儒家言則全是「述而不作，信而好古」的。秦漢以下的大儒莫如朱子，只稱述周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠，上接孔孟六經，好像他自己沒有講過一句話。其實他並非沒有講，只是他所講的，據他自己說，我還是在稱述古人而已。他眞可說是孔子以下「述而不作，信而好古」一個最好的榜樣。他的一部語類，就等於像孔子的一部論語，由他的門人弟子把他平日講話分類編纂而成。這不就是一部論語嗎？記他話的門人共有九十九位，那一條由那一位，在那一時、那一地所記，都有姓名、年代、地點可考。這不又是中國學術成於集團性和合性的一個很好例子嗎？至於朱子自己作書如近思錄，是他搜集了周、張、二程的話而成的。如論語、孟子集註、大學、中庸章句，乃是他把此四書中的逐字逐句註解而成。而且他的註解亦不由他一人來作，乃是他集合了

其他前人的註解，不過加有他一人的意見而已。又有詩集傳、易本義等書，還是他在稱述詩與易，而不是他一人在創作。還有其他更多的書，幾乎全如此。

我們今天把朱子和西方的哲學家康德相比，即照他們著書的形式方面來講，這又如何相比呢？康德是分別性的，提出他個人的主張。朱子是和合性的，只會合著從前人的說話。再以兩人的生活相比，康德一生沒有結婚，只他單獨一個人。在學校去上課堂、聽講的是許多學生，回家來午餐晚餐，另有一批親朋，和學生不相干。朱子可說是家庭生活和師弟子生活打成一片，而師弟子生活佔了更重要部分。我們亦可如此說，西方學者是生活和他的學問有分別性的，而中國學者則學問與生活和合成爲一體，不見有太顯明的分別。所以西方哲學家講的是一套哲學眞理，而中國儒家如孔子、朱子，則講的是一套人生大道。這中間是顯然有分別的。

另有黑格爾，他講學便與康德各不同。正如柏拉圖以下有亞里士多德，他們講學又是各不同。亞里士多德說：「吾愛吾師，吾尤愛眞理。」西方哲學家在探討眞理上，可說各自表現著他們的英雄性。而中國如儒家思想，是孔子以下兩千五百年，朱子以下八百年，他們都說「尊師重道」，似乎「尊師」與「重道」站在同一地位，是同一意義的。換言之，由中國觀念言，尊師本身亦即是一道。而西方人則從師僅是一手段，求眞理始是一目的。倘他只在尊師，其自身即不夠

一大番資格。故必競標眞理，乃始見其爲一學術燦爛的時代。

近代我們又把孔子來比蘇格拉底。蘇格拉底的說話由柏拉圖記載下，試把來和論語一比，不要深入討論它的內容，即把外面的形式看，自見雙方又是大不同。我說中國學術是集團性的，而西方學術則是英雄性的。諸位試把那些具體的事實和表現在外的形式來看，自然可知了。

六

現在再講到唐代的佛教。佛教是一宗教，來自印度。中國文化傳統中並未產生有宗教。印度的學術思想似乎較與西方相近。佛教傳入中國，經過魏晉南北朝一段長時期，下到隋唐，佛教已成中國化。當時天台、華嚴兩宗，都有所謂「判教」。如何叫「判教」呢？就是把千年以上長時期的佛教經過，釋迦怎麼講，馬鳴怎麼講，龍樹怎麼講，一路下來，中國的僧侶們把來分別判定，都認爲是釋迦牟尼一人的說法。開始第一期怎麼說，接著第二期怎麼說，下面第三期怎麼說。凡屬中國僧侶們所知道的全部佛教經典，都歸納成一整個的大系統。天台、華嚴，判法有不同，所以各自成爲一宗。但顯然同是中國人觀念，還是一個「述而不作，信而好古」，認爲一應佛說都屬釋迦牟尼一人所說。如儒家孔子以下，孟子怎麼說，荀子怎麼說，董仲舒以下怎麼說，

大體不都是孔子所說嗎？但不知佛教傳統並不然，這只可說是中國人說法。天台、華嚴同是佛教，在宗教信仰上來作此判定，尚有可說。但若用來講西方哲學，更有大不同了。豈可說蘇格拉底眞如孔子，此下便都是由他一人說法所演變，亦是一線相承？我們亦可像天台、華嚴般，把全部西洋哲學史專從蘇格拉底觀念來作一分期判定嗎？所以我們現代的中國人又要說西方是進步的，中國是守舊的。說中國人守舊，即是說中國人無進步。

再說禪宗，亦與天台、華嚴同爲佛教中國化之一大宗。遠自南朝梁代達摩東來，稱爲始祖，衣鉢相傳至六祖慧能，以下五宗七葉，勢力掩脅全中國。直迄明淸，中國佛教幾乎全成爲禪宗的天下。其間儘有各種不同說法，但完全是六祖宗旨和合一體。這眞十足代表了中國學術思想之集體性的一面。在慧能時，尚有北宗神秀，與慧能南北分宗；但雙方還是和合一體，並無明顯的爭辯。直到神會出來，在菏澤開大會，始激昂地提出了他「南北分宗」的主張。但此下南宗盛行，反不把神會提起，他的激昂地爭辯像被遺忘了似的。直到近代，他的辯論才再被發現。這又顯出了中國學術界重和合不重分別的一例。

這見中國學術界和西方不同。若要勉強比附，中國的儒、道兩家反而近似西方的宗教，而儒、道兩家又實非宗教。所以在中國思想史裏，有了儒、道兩家，便不再有宗教了。若再另換一

句話來講，全部中國的學術史，好像是「宗教性」更重過於今天所謂的「學術性」。分門別類、各有主張的專家之學，在中國比較不看重。

七

但何以中國學問中亦有文學、史學之分呢？這是先秦以下的問題。讓我再來講到司馬遷的史學。司馬遷的史學承其父司馬談，乃是古代一種世襲的職官性的學問。但司馬遷又從董仲舒那裏聽講孔子春秋大義。春秋亦是一部歷史書，可見孔子的學問中就有史學。在中國，史學與哲學本不嚴格分別。司馬遷「究天人之際，通古今之變，成一家之言」這三句話，可稱爲是司馬遷的一番歷史哲學。中國人學問看重的是人文之學，人文從自然來，所以人文之學亦並不能脫離或違背了自然之學。明白了自然和人文的分際，才能來講人文學。而人文學尤貴在世代相傳，行之能久，所以要「通古今之變」。這不是司馬遷的一番歷史哲學嗎？西方人講歷史哲學是把他一人的哲學來講歷史，中國人是要從歷史來發現眞理。而司馬遷所發現的一番眞理，其實還是孔子所講的那番眞理。所以司馬遷亦得稱之爲儒家。既是發現了那番眞理，自然希望其成爲一家之言，希望大家都能認識此一番眞理。但是司馬遷寫史記是他一人所寫，並沒有學生弟子們。所以司馬遷

說，要把他的書「藏之名山，傳之其人」了。但司馬遷以下，如班固、范曄，中國全部二十五史，都奉司馬遷爲宗。這不是司馬遷的史學亦成爲一家之言了嗎？

講到文學，詩經三百首是中國文學史中最先第一部文學書。孔子常以詩經教弟子，這不是孔子學問中亦包含有文學嗎？此下如屈原離騷，忠君愛國，亦可把他視爲一儒家。此下的中國文學，大體仍不外儒、道兩家，此處不詳講。且舉韓愈、柳宗元爲例，他們提倡古文，下有唐宋八家，直到清代有桐城派古文，這又是一線相承。雖然文學家有各自的表現，但其和合性、集體性則仍是十分顯明的。

八

我今天這一講都是根據上一講而來，不過另換一個方面來講。惟此兩講都就政治、學術兩項說之。近代國人又特重社會經濟，茲試再就經濟一項，略言如下。

古代中國社會經濟早就發達，如陶朱公、呂不韋，都是商業鉅子。陶朱公由政治舞臺轉入商界，呂不韋由商界轉上政治舞臺，兩人皆是一世有名人物。而呂不韋廣招賓客，編撰呂氏春秋一書，尤在先秦學術界有其重要的地位。諸位試讀史記貨殖列傳，可見當時的經濟早已不是封建社

會的經濟，就近似現代資本社會的經濟了。而當時的資本家，卻有與政治家、學術家融爲一體無大分別的。這又是我說和合性的一種表現。

再就次一層言，如「江陵千樹橘」。諸位試想，在今湖北省江陵一富人家，種一千棵橘樹，倘使每棵橘樹結子五百，就得五十萬。諸位又試讀漢書地理志，當時在湖北江陵，又如何去推銷此五十萬個橘？於是又得裝上車，向外地去推銷。第一大都市就輪到首都長安。從湖北江陵到陝西長安，路途這麼長，車前有馬，車上有人，大隊人馬沿途停宿，需得人管理。第二大都市是洛陽，第三輪到齊國的臨淄，此外不詳舉。而那種橘的主人，則安居在家。分團出發，三十輛、五十輛車，都是大團體。尤其到了各地，推銷的對象都是些王侯貴人們。到門銷售，交際應酬，禮貌言辭，種種知識技巧，豈不需要一等大才幹的人？而且在此橘主門下，除卻大批勞力者外，還需水利、施肥、濬溝、開道、裝備、運輸種種分工，人數決不少。這些人在當時就稱爲「賓客」。賓客是連人連戶在內的，無怪當時要把此橘園主人比之爲「千戶侯」了。這是從戰國以前的貴族們變而爲秦漢時代的資本家了。

這在當時是中國社會一大變動。遠起戰國，封建崩潰，井田封疆等都盡被廢棄，除卻我上述一般游士們「傳食諸侯」外，一般貴族又收養大批私人私戶。如孟嘗君、平原君、信陵君、春申

君皆稱食客三千人。後來貨殖列傳裏的財主們，皆擁有多數賓客，即承此風而來。

在政府立場，自願社會人們都編列爲國家的公民。但民間關係，自有他們的自由，又不得嚴格禁止。於是到富貴人家去做賓客的，政府皆一律稱之爲「奴隸」。當時政治法規，每人需納人頭稅，即是國民捐。但出賣爲奴的，他的那一份國民捐，需由買主加倍繳納，而他的公民的身份也就失去了。這樣的政府又豈得稱之爲專制政府？而這般轉身爲賓客的，他們的生活卻比一個普通平民要舒服多了。比起現代資本主義社會在大公司、大工廠工作的人，他們雖同是一自由民，而待遇上太不平等，罷工之風時起。而在中國當時貨殖傳裏財主門下的私人私戶，雖同樣是一大集團，但一邊是法律的，一邊是情誼的，兩面又不得相提並論。

我們今天又見西方歷史中有所謂「奴隸社會」，便要在中國歷史裏來找證明，不知中國歷史裏另有所謂「賓客」。直從戰國到東漢，如戰國策、漢書、後漢書所載賓客字樣不止數百千見，何以我們又不稱之爲「賓客社會」呢？直到宋代，還有主戶、客戶之分。直到清代之末，爲人傭耕的，仍稱「種客田」。「奴客」二字連稱，亦屢見中國書中。這究與現代人稱的「奴隸」，其間還是有不同。所以賣身爲奴，其實是賣身爲客，出自他的私願。而所謂「奴隸」，則是當時一法律名詞。我們現在人好稱中國古代爲封建社會、奴隸社會，不知封建在中國是一政治名稱，而

秦漢以下已明改封建爲郡縣。而賣身爲奴，卻是民間一自由。只諸位肯細讀中國史，自知其中詳情。所以我們最需防戒的，是千萬不要用空洞的名詞、現代的觀念，來輕率批評我們的古人。

史記貨殖列傳外，又有游俠列傳。中國社會只要有群衆會合，便會有集體組織，集體中亦自會有領袖，這是中國的國民性。「貨殖」、「游俠」在當時都是一經濟大集團。貨殖易知，游俠難講，在此處不詳說。只自漢武帝鹽鐵官賣的新經濟政策以後，中國的商人地位又大變了。而游俠集團則始終在中國社會下層潛伏，散見在歷代小說筆記裏的亦很多。直到淸末有所謂「幫會」，青幫、紅幫。我們要研究中國社會史，不能不注意到這方面。孫中山先生亦特別注意到幫會。那些幫會主要是由元、明以來，由杭州到北通州運河上的運輸工人發展而來。在淸代，海運、漕運都是一大問題，講中國經濟史的不能不注意。幫會裏滲進有民族觀念，此處亦不講。現在我所講的只是從貨殖、游俠那些集團中，如何來表現出中國的國民性。所以我們要研究中國社會史，仍該從此一要點著眼。不能僅從西方社會史來依樣葫蘆找材料便得。

九

我今天總結的講法，是從中國歷史上的政治、學術、經濟三方面，來看一切事業的背後，主

要都不是一英雄性，由一個人來領導、創作、主使，而是一集團的合作。照我們今天近代的觀念，個人主義就要反對社會團體，社會主義就要反對個人自由。共產主義講組織，資本主義講自由，好像雙方互不相容。而中國人有領袖，有徒眾，有組織，有自由，其間亦有等級，而又有其平等性。

我特別要講，「人權」二字中國向來沒有。中國人只講人性、人情、人道、人品，不講人權。如論政治，亦只論職位，不講權力。君亦是一職，臣亦是一職。只說君位高出於臣位，不講君權高出於臣權。在家庭中，父母亦各佔一職、一位，說不到父權、母權。說到學術界，我們今天有所謂「權威學者」，學術那有權威可言？我們中國人兩千五百年來崇奉孔子，這是兩千五百年中國學術界的自由，那裏是孔子一人的權威？

現在我們所常用的一切字句、名詞，倘一一追求它的來源，如「權威學者」、「奴隸社會」、「專制政治」等，這些話究從何時起？我勸諸位不要講變了，我們的一切言語、一切觀念，都已通體變了。我們的頭腦全不是舊頭腦了。至少我可以說一句，諸位今天的頭腦和我當小孩時的一般頭腦完全不同了。連我現在亦隨著變了。因爲不變便不能講話，我亦只得用現代觀念來講現代話，否則我們之間如何得相通？

可是我們讀書又不同。我們讀的是一百年前到三千年前的書，我們該虛心把自己的現代頭腦放在一旁，客觀的來讀古人的書，然後知道它和我們中間的異同。而後再用你的主觀來批判它的是非、高下、得失。我並不反對一個人用他自己的見解去批評這個對、那個不對，這個好、那個不好，這是個人的自由。然而我們的知識則該客觀。這是我這六次講演的大義。



四　中國人的思想總綱

一

上面我們講到中國人的性格，它是偏向那一方面的。又講到中國人的行爲，中國人做事是怎麼一套方式的。今天我們講的是中國人的思想，中國人想些什麼，怎麼想法。這都從中國三、四千年來的歷史，具體客觀的看，然後再會合起來，就是我們的人生。其中包含有三方面：一是性格，一是行爲，一是思想。每一個人，他的人生脫離不了這三方面。

我此三講，都把西方歷史來比。不怕不識貨，只怕貨比貨。我們拿西方人同中國人一比，對於中國人的性格、行爲、思想，都更容易明白一些。並不是要比較那個長、那個短，那個是、那個非。因爲有個比較，容易明白。

我在上一次講，有許多事情在西方是新的，在中國很早就這樣，是老的、舊的。上次我曾舉了幾個例。現在講思想，亦有這樣的例。現在我們講中國人的思想，好像偏近於講哲學。其實嚴格的講，中國並無像西方般的哲學。「哲學」兩個字，在中國是新的名詞，從西方譯來的。西方的哲學是一人一說，各自分別的。直到最近，差不多一百多年來，西方人突然有一個新的觀念，說是要研究哲學一定要研究哲學史。所以最近西方歐洲、美國，幾個著名的大哲學家，他們幾乎每一個人都寫過一部哲學史。就是他們對他們哲學的歷史過程怎麼看法。這是近代西方講哲學一新的趨勢。但是在我們中國，很早就這樣了。要講思想，就非得講思想史。這是中國的老習慣舊傳統，而是今天西方的新觀念新趨勢。不過這個問題比較偏在講思想一面，不比講歷史故事般那麼容易。所以我想只能簡單扼要的，還拿具體的事情來講，還如講歷史故事般，好讓諸位容易接受。

二

我現在先舉「統之有宗，會之有元」這兩句話，就是講中國的思想史，在它的外形上是什麼樣子的，是怎麼一種形態。我舉個具體的講法，譬如說，明儒學案是中國一部理學史，是明代的

思想史，亦可以說是明代的哲學史。這是我們普通研究明代思想無人不讀的一部書。其中最主要的乃係王陽明一家。由陽明本人又分出他的弟子們，各家各派，似乎普遍及於全國。主要的如浙中王門、江右王門、泰洲學派等，都是陽明門下的。我們可以說，把他們各家的思想會合起來，都是共同尊奉陽明一人的。所以說「統之有宗」。

如我們每一家庭，都有他們的祖先。但在祖先中，又有「祖」與「宗」之別。「祖」是指的最先共同第一個，「宗」則是由祖下分出的。如講王位傳統，漢高祖是漢代開國的第一祖。漢文帝、漢武帝爲此下漢代王統所推崇的，這只稱宗，不稱祖了。現在講到學術傳統，孔子是儒家第一祖，陽明則是明儒中的一宗了。中國歷代的思想史，都如明代般是統之有宗的。

現在再講到「會之有元」。「元」就是最先共同第一個，等於是祖宗的「祖」了。中國人觀念常說：「木有本，水有源。」「本源」二字是中國人最所看重的。我曾說，一個民族是一個大生命。生命必有它的本源。思想是生命中的一種表現，我們亦可說，思想亦如生命，亦必有它一本源。有本源就有枝葉，有流派。生命有一個開始，就必有它的傳統。枝葉流派之於本源，是共同一體的。文化的傳統，亦必與它的開始共同一體，始成爲一生命。這是中國人觀念。

現在我們要講新，要講變。但從中國人觀念講，從舊的變出新的，那新的中仍該有那舊的存

在著，一線相承，還是那一體。如說我們每一個人的生命，五十、六十、七十、八十不斷地生命開新，仍該有他十歲、二十、三十、四十的舊生命存在著，合爲一體的。不然舊的失去，他的生命亦完了。即如一家父母子女，子女是一個新生命，但仍該與他的父母相承合一，成爲一體。這才是他們一家的生命。我上面講過，中國人講學術要「成一家之言」，就是這個意思。

如王陽明是明代一儒家，儒家思想還遠有淵源。宋代有宋代的儒家，唐代有唐代的儒家，漢代有漢代的儒家，在他們那時，亦還是各有所宗的。陽明以下又有東林學案、蕺山學案，下開清初儒學的新學風。

我們現在再從明儒學案上推，講宋元學案。黃梨洲寫完了明儒學案，他又想寫宋元學案，這是欲罷不能的。梨洲寫宋元學案並不多，他的兒子黃百家接著寫，亦沒有寫多少。最後由全謝山來完成。一讀到宋元學案的南宋部分，便有朱晦庵、陸象山，他們兩派說法有別，這就是此下元、明、清三代有名的所謂「朱陸異同」一大公案。王陽明亦在此公案中有他的主張，他比較接近象山。於是在宋、元、明、清四代的儒學史中，又有程朱與陸王兩派的大分別。所以我們來講宋、元、明、清四代的理學，還是「統之有宗，會之有元」的。

現在再從南宋推到北宋，有周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠四家，是北宋的理學家。周濂

溪、程明道比較爲此下理學家所共同推崇。若以理學言，他們算得是祖。若以儒學言，他們亦算得是一宗了。但是他們已在北宋之晚期，北宋還有初期、中期，那時便只是儒學，並沒有理學。所以宋元學案所收，並不全是理學家。從王荊公再往上推，到胡安定，這一段都只算是儒家言。

三

再往上推到五代，再上是唐，就有孔子、老子、釋迦牟尼的儒、道、釋三大派。這三大派中間，我們不講孔子、老子，就講釋迦牟尼的佛教。到唐代初年，就有天台、華嚴、禪三大派中國化的佛教。它們都稱爲「宗」。今天我們說「宗教」，其實在中國古代「宗」與「教」有別，不能合用。佛教中分成許多宗，在這天台、華嚴、禪三大宗間，就見出中國人思想一個特殊之點。佛教是由東漢末年從印度傳來的，直到唐代，天台、華嚴、禪三宗才十足中國化，由中國人自創宗派，乃始是中國人講的佛法。

特別是天台、華嚴兩宗，他們在佛教裏最大努力的，就是拿佛教編成佛教史及佛學思想史。這在印度是沒有的。直到今天，印度人沒有歷史觀念。西方人的歷史觀念，亦要到現代國家與起後才有。古代西方人，亦沒有歷史觀念。而中國人的歷史觀念，則起源甚早。尚遠在孔子之前。譬

如我上一堂講的「判教」，就是拿佛教裏的一切思想、一切理論，歸到釋迦牟尼一個人，說是由他一人分著幾個時期、幾番層次所講出的。這眞成爲「統之有宗，會之有元」的一種思想史了。

判教工作由天台開始，華嚴繼之，但兩家的判法有不同，詳細我不講。講到禪宗，他們不講判教，但他們自認爲他們的講法直承釋迦而來。他們的思想，我此處亦不詳講。可是在這三家中，禪宗最盛行。唐代以後，宋、元、明、淸的佛教，十之八九是禪宗。諸位只看明代人所編的一部指月錄，詳詳細細，分成五宗七葉，全由一個人開始，就是六祖慧能。若說釋迦是佛法之「元」，慧能就是此下佛法之「宗」了。

四

我們再往上講。佛教未跑進中國來以前，在東漢末年三國開始，中國思想分成兩大派：一個老子，一個孔子。中間一個極特殊的人，就是王弼。今天我講「統之有宗，會之有元」這兩句話，就是這位先生講的。大約在一千七百多年以前，他講這兩句話。他是講在他以前的中國思想史。但在他以後來講中國思想史，我覺得他這兩句話一樣有用。所以我今天來講中國思想，最先還是用他這兩句話，「統之有宗，會之有元」這八個字。

王弼在中國，可算是一位極大的思想家。他有兩部書：一部書是注的易經，一部書是注的老子。他自己本人沒有著作。這就是我上一堂講的，「述而不作，信而好古」。這不是他和孔子的做學問同一路線嗎？但這不是孔子一人的思想路線，實可說中國人共同的思想路線。易經書裏這樣講，老子書裏這樣講，王弼都稱述了，但不見他自己的講法，似乎他自己沒有講，只講了從前人所講。

西方一位大思想家，都喜歡自創一說，不再承襲前言。這就是我開始講的，他們的哲學是重在分別性的。直到今天，他們各家的哲學思想分別太多了，所以才要來講哲學史。但他們的哲學史只說明了一個變、一個新，不能說是「統之有宗，會之有元」的。

今天我們講王弼的思想，就有一大問題。從來認爲易經裏面是儒家思想，老子是道家思想。那麼王弼注這兩部書，是用老子思想來注易經的呢，還是用易經思想來注老子的？這不是個大問題嗎？後來人認爲王弼是個道家，而王弼卻又注了易經。而在此下儒家所共同尊奉的十三經注疏內，第一部經就是易經，易經的注，就是王弼的。從唐初的五經正義，到宋以下的十三經注疏，易經總都是採用了王弼注。宋代的儒家和理學家，他們反對道家，反對佛教，但是教人讀易經，還是叫他們先讀王弼注。

諸位要知道，中國書與外國書不同，讀中國書亦和讀外國書不同。讀中國書必該兼讀注。如讀易經，沒有人單讀易經本書，而不讀一家之注的。如你讀了王弼注，還得兼讀別家注。所以後來的中國人讀易經，讀了十三經注疏中的王弼注，又再讀朱子的易本義，這是中國人的普通讀書法。但照現代中國人接受西方文化以後，他夠得稱爲一思想家，又誰肯自己不講話，來注古人書的呢？如此般的下去，一部思想史，又怎能「統之有宗，會之有元」呢？

我們今且試問，王弼思想究竟從那裏來的？我姑大膽說，王弼思想還是從易經來的。他所宗是孔子，但他又注了老子。因他當時的思想界，要把孔子、老子的思想再會合統一起來，仍要「統之有宗，會之有元」。孔子、老子之上還有元，在王弼講來，就是周易了。應該不應該這樣子講呢？可惜我們到今天，沒有一個人詳細來講王弼思想。那麼孔子和老子的思想究竟同不同？此下的儒、道兩家各有主張，則是「統之有宗」，而非「會之有元」了。

在王弼稍後，有一人說：「孔子、老子將毋同。」「將毋」二字，用今天的話來講，就是「大莫」二字。莫是約莫之莫。那人說：「孔老兩家，大概是約莫相同的嗎？」這是一句不敢輕率判定的話，而他當時竟因此三字得了一掾官，人稱之爲「三語掾」。可見當時儒家思想、道家思想，大家認爲可以歸合成一的了。所以我大膽地想，王弼應該是用注易經的意思來注老子，而不

是用注老子的意思來注易經。王弼「統之有宗，會之有元」八字，見於他周易注的周易略例中。他雖本是講的卦爻，但天地、事物以及人的思想脈絡這三者間，自可一貫相通。所以我想王弼應該是把周易來統會老子，不是把老子來統會周易。可惜我亦只如此想，並不曾把他的周易注、老子注兩書，逐條舉例，來詳細的加以證明與發揮。

王弼同時又有何晏，後人稱之曰王何。這是當時清談派的兩大宗師。今天我們都說魏晉清談是道家，宗老子的。然而何晏注論語，今天十三經注疏中的論語注，就是何晏注的。我們要讀儒家思想，一部易經，一部論語，當然很重要。詩經偏在文學方面，尚書偏在史學方面，儀禮則當歸入社會學方面去，只有周易和論語是最偏在思想方面的。而王弼、何晏兩人，特來注此兩書。又那能說他們不會崇儒家呢？

說到「注疏」二字，疏是注中之注，又把話來注此注的叫做「疏」。何晏注論語，他注的話簡單，下面的人再來注他的注，就有皇侃論語義疏一書。可見王何二人，他們是清談派的老祖師，但他們並不是單純道家言。今天我們要研究當時清談派的思想，不得不讀王弼的易經注、老子注，何晏的論語注，以及皇侃的論語義疏等書。就知講魏晉南北朝思想，不能太簡單只用一句話說他們是道家思想。中間有儒家，儒、道和合了。就如我們讀郭象的莊子注，他中間亦多用儒家

言，此處我不再詳講。

我們再推上去講兩漢。漢武帝表彰六經，上面的是儒家，但下面還有道家。譬如西漢有揚雄，就有道家的成份。東漢開始有王充，他更根據道家來批評儒家。今天我們認爲只要能批評古人、反對古人的，便了不得。所以章太炎曾說：「中國只要有了一個王充，我們便可不感愧恥，有面孔了。不然我們沒有了王充，便沒有面孔能站在這世界上來講思想了。」這是淸末以來，一百年的中國人，受了西方影響來講的話。但站在中國人的立場來講中國思想史，王充那裏有王弼般的重要呢？王充的思想是偏於分別性的，近似西方人。王弼則偏於和合性，更多中國傳統。所以此下的思想界，王弼成爲一宗，而王充則不成爲一宗。諸位有意研究中國思想史，我今天這番話是否有一點値得考慮的價値，且待諸位此後再作批判吧！

王弼是中國歷史裏一極出名的天才，他二十四歲就死了，他還是一青年。他可比西漢初年的賈誼。而王弼又有家學相傳。三國時代的劉表，亦是一儒家，乃當時江左易學一人物，著有周易章句，今已失傳。王弼的父親王業，是劉表的外孫。其家並得蔡邕遺書。弼年甫弱冠，即稱經學大師。他曾說：「聖人體無，老子是有。」可見王弼仍尊儒在道之上。最多只能說他兼通儒道，卻不能說他由儒轉爲道，純是一道家。這事應有人來再作精詳硏究，我這裏只是提示一大綱。

五

本來先秦諸子的思想到了漢代，大體上可說盡歸入了儒、道、陰陽三家。儒、道兩家都切近人事立說，惟道家稍偏重自然方面去，而陰陽家則更偏向自然了。所以陰陽家的比重，不如儒、道兩家。在司馬遷寫史記時，他特把陰陽家鄒衍一人壓低了。而他的父親司馬談，則推崇老子道家。司馬遷本人，則承接董仲舒，特別推尊孔子儒家。這是西漢初學術分野的大形勢。待東漢後，世運漸衰，於是一般學者再想把道家補進儒家中來作挽救。我想這大概是王弼、何晏所領導的此下清談家興起的主因。這是中國思想史「統之有宗，會之有元」的大形勢所趨。

西方人研究漢學，他們懂老子多，懂孔子少。我講孔子是一手的正面，老子是一手的背面，正反一體，在中國思想的大傳統裏本可會合的。所以王弼講的「統之有宗，會之有元」這八個字，實可把來說明中國思想史的外在形態。這是十分重要的。並不是孔子有一個力量，叫下邊的人都跟隨他的講法。亦不是老子有一個力量，叫下邊的人都跟隨他的講法。而是下邊的人，一種自由選擇。我曾經說，這是中國思想史裏面的思想民主、思想自由。有人佩服孔子，有人佩服老子，更有人喜歡拿孔子與老子配合在一塊兒來講。王弼、何晏如此，周濂溪乃至朱晦庵亦如此。

我一言以蔽之，研究中國的思想，要研究全部的中國思想史。不能切斷了，單來研究王弼思想、何晏思想，或是周濂溪思想、朱晦庵思想。這樣一家一家的分別研究，不僅得不到全部中國思想的眞相及其綱要，並亦得不到各家思想的眞相及其綱要所在。

不僅儒、道兩家如此，即佛教釋家亦如此。在濂溪、晦庵乃及宋、元、明各個理學家中，都包含有釋家說法。尤其是禪宗。所以在後代的中國思想界，多有儒、釋、道三家異同的辯論。這是中國思想一大特點，即是要求和合更勝過要求分別。這是與研究西方思想之大不同所在。

六

因此我在十年前，曾經提出一個主張。我說我們中國人，應有幾部人人必讀的書。西方人人必讀的第一部，應是耶穌教的聖經。中國人所人人必讀的書，朱子選了一部四書——大學、論語、孟子、中庸。我個人則認爲，我們今天一個知識份子，一個讀書人，應該讀四部書：一部是論語，一部孟子，第三部是老子，第四部是莊子。讀了這面，還應讀那面，這就叫「一陰一陽」。在中國思想界裏，一正一反，一積極一消極。

我可以告訴諸位，中國的讀書人，從古代漢朝起，到近代淸朝末年，他們講的孔孟，其實沒

有一個不讀莊老。他可以反對莊老，但不曾讀過莊老，如何來反對？當然講道家莊老的，亦同樣沒有不讀過孔孟書的。所以我想，我們今天以後的中國人，比較受過高等教育的知識份子，至少應讀四本書，論語、孟子、老子、莊子。我曾寫過一本莊子纂箋，有人就罵我，講孔孟而注莊子書，是掛羊頭賣狗肉。但我又曾寫過一部論語新解。我自有我的主張，此處亦不再詳細講了。

這四部書都是古代的。若要再讀後代的，則我更舉三部。一是禪宗慧能的六祖壇經。諸位並不信佛教，亦該一讀。這書不僅唐代，此下宋、元、明、清四代人，多讀此書，以及現代的西方人，讀此書的亦不少。我們對此書自該一讀。第二部是朱子選的近思錄，把周濂溪、程明道、程伊川、張橫渠四家言，分類收入。清代江永，又把朱子的話逐條爲近思錄作注，這就會合了濂、洛、關、閩五家言。亦值得我們一讀。第三是王陽明的傳習錄，代表著理學家中的陸王一派。我們亦該一讀。這三部書都是後起的。六祖壇經是純白話的，近思錄、傳習錄亦可說多半是白話的。

拿唐朝以下的三部，匯合上戰國時代的四部，可成爲中國新的「七經」。我想讀了此七部書，始可知得我這次所講中國思想史「統之有宗，會之有元」的所在。但這只不過是我一人的說法而已。

我們要研究中國思想，需懂得有一統會。不能說沒有讀過論語、孟子，隨便來讀一朱子或陽明，講他們的思想。他們的思想是有來歷的。亦不能沒有讀過莊子、老子，便來講道家的思想。下邊隨便挑一個人，挑一本書來講，抽離了大統會、大體系，分別專來講一人一家，在學西方哲學或可如此，若要學中國思想則不能。如此說來，要學中國思想，不是我們的負擔便大了嗎？我要讀康德，我就讀康德。我要讀朱子，應該讀上下古今，不能專讀一朱子。這是中、西雙方不同的。這是一件無可奈何的事情。

我自己寫了兩本書，一本是論語新解。書名「新解」，其實句句都是從前人的舊解。但中國人儘可從舊之中生出新來，新、舊還是一體。朱子、陽明的新，都從舊的孔孟來。我的「新解」，亦從彙集各家各派舊解而來。還有一本是莊子纂箋。箋就是注，纂箋就是集注。不過此書體例與論語新解有不同。新解略去出處，纂箋則逐條指明出處。諸位只看書前一目錄，遠從古代直到我同時的朋友，上下共一百五十二家，由我選擇。我可說莊子一書，已無一字一句不可講。不過我認為讀論語的人，該比讀莊子的人更多些，所以新解力求簡單，把所引出處全刪掉，俾可成一普及本，供大家閱讀。纂箋則讓少數人去讀。這是我用心不同處。

亦可說，我學了王弼注易、注老，亦學了朱子注四書、注詩、注易；還注到魏伯陽的參匝

諸位讀西方哲學便不如此。讀康德書，不能說他是柏拉圖、亞里士多德所說。西方重開新，中國重守舊。我們中國人今天不能再像佛教判宗這樣來判西方思想，於是才把西方思想來判中國。想從我來反對孔子、反對老子，反對儒、釋、道三家，說我來創作，我來開新，怕不容易。我從歷史來看，中國的國民性似乎不喜歡這樣。今天我們這樣亦怕會於心不安。等於一個人離家遠行，住進旅館，一時亦覺開心，但終於會想回家。我可以告訴諸位，我個人是一守舊的，想學孔子，自問亦學得了他的「學不厭、教不倦」，一輩子讀書，一輩子教書。我請問諸位，這一點諸位不是亦能學嗎？但孔子自說，他的本領亦只此而已。孔子又說，他之所學，只是「述而不作、信而好古」。至少說來，孔子不亦是平易近人的嗎？

七

講到這裏，我只講的是中國思想史的外貌。下一層要講到中國思想史的內容。這問題較難

講。但一部中國思想史，既是統之有宗、會之有元，它的內容不是應該很簡單、很易講的嗎？他們想的是什麼，討論的是什麼，是否可以簡單扼要地來講？我此下便要講到這一層。

讓我挑選朱子的兩句話「通天人、合內外」六字來講。中國人就喜歡講「通」講「合」，像講「統」講「會」一般。中國人就不喜歡過分講分別，所以中國能成這樣一個大民族、大國家，就是這個道理。中國人不喜歡講我是一廣東人、福建人、浙江人，而更喜歡講我是一中國人。不僅要講人與人通，還要講人與天通。「通天人、合內外」這兩個觀念，先秦思想界早已提到，而北宋的理學家更認眞在此上來討論。

耶穌聖經裏說，「上帝的事我管，凱撒的事凱撒管」。這就把人與天分別講了。但是耶穌終於釘死在十字架上，凱撒要來管你，你又怎麼辦？直到今天西方的宗教是教你的靈魂、教你的死後，你生前他不管。直到今天西方的宗教和政治兩個是要分別的，神聖羅馬帝國終成一夢想。今天羅馬教皇仍只管耶穌上帝的事，決不能兼管各國凱撒的事。

天主教、耶穌教亦各自分別。回教另成一套，佛教又是另外一套。回教同樣講天，但與耶教不同。佛教又只講出世，不講天，講來世。世界人類的各大宗教又如何把來會通，這是人類此下一大問題。此處暫不講。

中國人則要講「通天人」。這是中國思想史裏一大問題。既把天能通到人一邊來講，則講人生亦即如講天命了。故孔子亦講通天人，老子亦講通天人。他們在講人生，就通到天命上去。天命、人生通爲一體，這是中國人想法。

我一次到韓國去，他們的中央研究院開一座談會，一位先生首先發問，太史公報任少卿書所言「究天人之際，通古今之變，成一家之言」的三句話。天與人是有一邊際的。這一邊是天，那一邊是人，這兩邊的交界在那裏？究盡人事的一邊就是自盡在我，只問我們人的一邊，不再去問那天的一邊了。這像是分天人，其實還是一通天人，只看「天人之際」四字，便可知天人還是一體的。這裏面有甚深道理，我暫不講。

人生是有古今之變的，要把此變來通爲一體。讀歷史不能只懂古代不懂現代，亦不能只懂現代不懂古代。現在大家喜歡講「變」，我們中國古人亦講變，但在變之上又要講一個「通」。人生一切變上，還要講一個通，這就通到天的一邊去了。天只如一自然，人生一切變，不亦變不出那自然的範圍嗎？所以通了古今之變，就明白得天人之際了。大概司馬遷意思是這樣。至於成一家之言，我上一講已講過，此處不再講。

司馬遷是中國一史學家，但他亦已講到究天人之際。可見「通天人」是中國學術思想界一共

同大觀念，誰亦不能避去不理。我今天不能把中國各時代、各家的思想內容，來講通天人，只想舉幾句話，做個例來講中國的通天人。這樣簡單一點。

四書裏中庸的第一句，就說「天命之謂性」。天所命與你的，就是人之稟賦，這就叫做「性」。人受了此性，這就在人之內有了一份天，即是說人生之內就見有天命。這不就是通天人了嗎？所以中國人特別看重此「性」字。我此次來講中國的國民性，就是這意思。爲什麼你的性這樣，他的性那樣。中國人的民族性這樣，西洋人又不這樣。這需要拿天時氣候、山川地理、歷史傳習種種，會合起來講。簡單說來，這即是所謂「天命」。天在那裏，就在我本身，就在我的性。我的性格，就是天的一部分，我們人就代表著天了。可是一個人只能代表天的小小一部分。你是一女子，便是天性之陰。你是一男子，便是天性之陽。人分陰、陽，天亦分陰、陽，如晝夜、寒暑等。中國的陰陽家便喜歡從這裏講去，此處不詳說。

現在講到中庸第二句，「率性之謂道」。性可以講是天性、人性，道亦可講是天道、人道。「率」，遵循義。遵循你的天性而發出的，便是人生大道，亦可說是自然大道。飢思食，渴思飲，寒思衣，倦思睡，都是率性，即都是道。違背人性，就非道。魏晉清談講坦白，講直率，把你的內心坦白直率表現出來，這就偏於道家義。儒家言遵循，功夫便要細密些。但儒、道兩家實

還是一義，都是通天人。或許一個種田人更比一個讀書人較能近於道家言的率性，而一個讀書人則需要懂得儒家言的率性。所以儒家要講修身，而道家在此則不多講。換言之，道家重在講自然，儒家則更注重在講人文。「率性之謂道」，亦即是「天人合一」。

現在再講第三句，「修道之謂教」。人道需包括天時地理及社會人群，故需隨時隨群而修。周公所講的道，孔子出來修，以下仍需不斷有人起來修。此便是「修道之謂教」，亦即是司馬遷所謂「通古今之變」。有變便需有修。但儘有修，還是這一道。這是中國人思想。

西方哲學家重在求眞理，故說：「吾愛吾師，吾尤愛眞理。」但照中國人想法，眞理只有一個。眞理中固有變，但更要的，在變中有通。照這樣說，中國思想似更近於西方的宗教，亦近於西方的教育。但西方宗教偏於天，西方教育偏於人。而中國的思想家，倘使是一哲學家吧，他應該同時又是一宗教家，又是一教育家；需得三位一體，才成爲一中國的思想家。

修道之「修」，有修明義，有修正義。周公講的道，孔子起來修明修正。又繼續有孟子、董仲舒起來把孔子之道修明修正。另一面說，莊子、老子亦來修正孔子之教。所以中庸開始的三句話，實是含義無窮。其實中庸書裏，已夾雜有了莊老道家思想在內。中庸和易傳是儒家的兩部晚出書，都應在孟子以後。所以到了魏晉南北朝，道、釋兩家盛行，大家就都看重易、庸這兩部

書。我這裏只把中庸開始三句話來講中國人觀念中的所謂「通天人」，我想這樣已經夠了，不再多講。

八

現在我講「合內外」。這句更難講。人生不能無邊無際儘向外。今天的科學，只是向外尋求，漫無止境。但儘向內，如佛學，所求亦無止境。向內向外，同一無止境。所以我們不應偏向內偏向外，我們應該內外合，始是人生一眞境界。這是中國人的想法。

梁漱溟講「東西文化及其哲學」，他不用「內外」二字，只說西方人進一步，印度佛教退一步，中國人則不進不退。這在修辭上有毛病。我想，他的意思或許亦是說，西方向外，印度佛教向內。而照我想法，中國人則求合內外，乃一持中態度。向內向外，其實都是向前。而中國人的持中態度，乃一可止之境，並不需漫無止境的向前。我與梁氏意見可能大體相同，只是我的說法或許更恰當些。

上面講通天人是從大處講，從一般處講。此刻講合內外是從小處講，把我們的日常行爲加進去，或許更要精細切實些。我亦照剛才說法，舉一個例來做說明。剛才舉的中庸，現在舉大學。

大學、中庸，朱子把來與論語、孟子同編爲四書。可見大學一篇，受中國此下人之重視。格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，乃大學中之八條目。格物乃八條目中之第一項。而大學本書對「格物」二字並未詳加說明，所以朱子又特爲加進了一段格物補傳，成爲此下學術界爭辯討論一大問題。

先說朱子注大學格物云：「物，猶事也。」今天我要幫朱子這四個字做一疏。「物」不專指外面自然的無生物、有生物言。一切物都有它的活動，「事」字則即指其活動言。

今天我們中國人都認爲「格物」兩字近於西方的科學。科學最先講「物質不滅」，質是永遠不滅的。每一物都由各種分子組成，分子不滅，即是物質不滅。但他們研究到最近，分子仍可分爲電子。電子乃是一動態，是能，非質。而電子的動態又有兩種不同的動法，我們拿陰、陽二字來翻譯，稱之爲陰電子、陽電子。所以在科學上，已不再講物的質，而講物的能。物到最後是個能，不是一個停止存在的「質」，而是一個變動不居的「能」。於是西方科學家的觀念乃大變。「物質不滅」應改爲「物動無止」，這就與朱子「物猶事也」四字的講法一樣。事就是一個變動不居的動態，可證朱子講格物是要格每一物之動，即是格每一物之事。換言之，乃是要格每一物之能，亦即是格每一物之性。宋儒又說：「性即理也。」那格物便是格一物之理了。直到明代，

王陽明不注意此「物猶事也」之一注，而來格庭前竹子，試問如何格法？

譬如這一茶杯，放在桌子上，這是一件事。你能不能拿桌子放在杯子上，這是另一件事。格物是要格這些事。你拿一個杯子與其他一切物分開孤立來格，就無可格了。深一層講，亦可以格。如此茶杯慢慢不成一個杯子了，疏了、鬆了、壞了。爲什麼？這不是仍可格嗎？但這還是格這茶杯的事，還該照朱子的注去格。朱子說：「即凡天下之物而格。」於是王陽明就來格他庭前的一叢竹子。除了竹子的事，試問又如何格法？

朱子亦曾格過竹子。朱子聽一道士講竹子夜間生長，日間不生長。他一天曾住在一和尚寺裏，閒著無事，晚上去量竹子，明天又去量。他說：「這道士的話靠不住。」但今天西方有一科學家，他的說法和朱子所聽到的那個老道士的話一樣，說竹子晚上長，白天不長。我不知道往年朱子格的對，還是今天這個西方科學家格的對。總之一句話，格竹子要這樣格。即是格竹子之事。格一切物都這樣。如格一國的治亂，一民族的盛衰，都即是格物。如不講治亂，不講盛衰，但說一國家一民族，又如何去格？

我們講空間要加進時間，即今天我們所謂的「四度空間」。我們講時間亦得加進空間。不加進空間那時間即無存在，又怎麼去講？古往今來，時間空間是一體存在的。所以朱子說：「物猶

事也。」照朱子所說去格物，才能「致知」，便是增加了我們的知識了。

怎麼叫「知識」？要接觸到萬事萬物。接觸到某件東西，你對這件東西才能有知識。接觸到某件事情，你對這件事才能有知識。對外面事物如此，對人群本身亦如此。小範圍如對家庭鄉里，大範圍如對天下國家。大之如天下興亡，國家治亂，皆需格，才能知。知識是由心在內，接觸到外面事事物物而有的。知識不能向內求，應向外求。但知識在心，是在我內部的，這便是一合內外。

西方人求知識太過偏向外，但實際上仍是由內而發。如為要求大量殺人，才發明出原子彈。但這些知識，實在要不得。豈能為要大量殺人而去求知識呢？重在只向外面物上求知識，便有此毛病。印度佛教要人轉身向內求，離開外面事物，便成一無所知，亦有毛病。今天西方科學家做的是格物致知，但太偏向外了。

朱子說：「讀書亦是格物。」其實讀書亦即是格事。只照朱子意，便轉向人群本身。如讀論語，你才懂得孔子其人，及他的思想，乃及其時代。如讀莊子，你才懂得莊子其人，及他的思想，乃及其時代。不讀中國歷史，又怎麼知道中國的治亂興亡呢？所以有自然學，便該有人文學。而人文學的重要，則更過於自然學。你對人文學方面能「格物」「致知」，才能進而講「誠

意」。講到「意」，便比「知」字更進入到內部去。

我們且不空講道德、空講修養，單舉「誠意」二字來講。我舉個例，如講孝，便該誠意孝。你早上請父母親喝杯東西，需懂得這杯東西對你父母親合於營養的條件沒有。你不能對這杯東西毫無知識，便說，這是我對父母親的孝心。萬一你父母親吃這杯東西吃壞了，你便是雖有孝心而不誠，實際上竟可是你的不孝。所以一切道德，都該有與它相配合的一套知識。孝，不單是你的在內的一番心，還需有在外的一番事、一套知識。這不是合內外嗎？我們現在講道德，專從心上講。你說我心十分的誠，但沒有了外面事的知識，你心便不誠。換言之，便是不成為你的心了。你的心亦需合內外而始成。

陽明先生似乎並未深懂得這一層。他先是格庭前竹子不通，自認為他沒有做聖人的這分聰明與智慧，他轉意去學道家的長生術。到後來，他被貶到龍場驛，發明他「致良知」的講法。他曾說：「誠意是學問的大頭腦處。」又說：「僕近時與朋友論學，惟說『立誠』二字。殺人須就咽喉上著力，吾人為學當從心髓入微處用力。」他這些講法，拋開了格物，轉來講誠意。他自謂把握到了人的心髓入微處，其實是有些偏向於內了。

諸位，我們那一個不誠意要愛國家、愛民族呢？即如毛澤東，他亦想，中國由我開始變成一

個理想的世界第一等強國。他何嘗存心要害國家、害民族？結果殺掉了幾千萬中國人，而毫無成就。我們只能說他意不誠。不先致知，又烏能立誠？

但諸位又須知，我不是要把中國觀念來變成西方人講法。朱子講大學格物，固然有一些好像近似西方人講法。而陸象山、王陽明，則好像偏重在心的內部講。朱子所以說象山近似禪學，這就說他太偏向內了。

老子曾說：「五色令人目盲，五音令人耳聾。」這是戒人不要太過偏向外。若使外面無聲無色，你的耳目聰明亦不就不存在了嗎？所以莊老道家，還是中國人觀念，還是要合內外。只不過比較孔孟儒家言，不免又稍偏了些。

所以「通天人、合內外」這六個字，是中國思想的大總綱，是歸本回源的大問題。通天人是知識問題，亦有行爲。合內外是行爲問題，亦有知識。當然陽明講「知行合一」，這個是中國傳統的一個大道理。知識一定要包括行爲，行爲一定要包括知識。倘使諸位將來研究中國思想，無論研究那一家、那一派、那一個時代，這六個字，我認爲是中國思想裏面一個主要的內容。

九

「統之有宗，會之有元」，就統會在這「通天人、合內外」的六字上。今天我的所講，可能到明天、後天，幾百年、幾千年以下，只要是從中國觀念所發出的中國思想，怕仍還在此王弼講的「統之有宗，會之有元」，與朱子講的「通天人、合內外」的兩個話題上。

合起來講，可以說我三次的講話，從性格、行爲、思想三方面，整個會通起來看，就見我們中國人的國民性。今天在座的諸位，試各自問，我們還仍不是一中國人嗎？所以我請諸位對我這三次的講法，還該細心考慮才是。

五　中國人的文化結構

一

上三次講演，是從人、從事、從思想三方面，來講中國的國民性。可以說，是從人生的總體，來講中國人怎麼樣變成爲這樣的中國人。我認爲，是由於中國人的天性。今天所要講的，是中國人的文化。從中國人而發展形成的一種中國文化。

「文化」二字，從西方說來，是一個新名詞。而在中國，則此一詞已甚古老。易經上說：「觀乎人文以化成天下」，不就是今天我們所說「文化」二字的意義嗎？簡單說來，文化是我們人生大的總體，一切人生都包括在內。我們要研究文化，就先該認識文化。要認識文化，就該認識文化的各部分。文化的大體系，是由其各部分配合成的。所以研究文化，應該講文化的結構。文

化是由其各部分相互配合結構而成，不能不明其結構，而單來講文化精神、文化體系，這是空洞的一句話。

我主張在今天，我們研究一切學問，都應該有一種比較觀。今天西方人講比較文學，這是現代所需要的知識。文學我們應該比較，哲學、歷史，乃至於其他一切的學問，都應該有一種比較。我們講文化，亦應當有一比較。而這種比較，主要應從其結構處來講。

譬如講文學，中國有文學，西方亦有文學，文學同文學當然可相比較。而文學亦是文化中間的一部分。中國文學在中國文化體系中，它所佔的地位，或者說它的意義價值，從文化的結構來講，與西方大不同。

我認爲今天以後，研究學問，都應該拿文化的眼光來研究。每種學問都是文化中間的一部分。在文化體系中，它所佔的地位，亦就是它的意義和價值。將來多方面這樣研究，配合起來，才能成一個文化結構的比較論。這項工作，當然不是一天一個人所能完成的。我們要經過若干年下去，全世界各方面的學者，都朝這個方面去研究，慢慢才能有清楚的文化比較。

今天我來講人類文化，我認爲應有四大部門，就是宗教、科學、道德和藝術。亦可以說是古今中外，中國人、外國人、古人、今人，乃至將來的人，一切人生都不能缺少這四個部分。可是

這四部門在各個文化體系中間，它所佔的地位，以及它的意義與價值，是各不相同的。我今天就想專舉這一層，來簡單地講一下。

大概西方文化比較重要的是宗教與科學，而中國文化比較重要的是道德與藝術。這是雙方文化體系結構的不同。

宗教與科學兩部門，有一共同點，都是對外的。宗教講天，講上帝；科學講自然，講萬物；都在人的外面。而道德與藝術都屬人生方面，是內在於人生本體的。道德是由人生內部發出。中國文化裏講藝術，亦由人生內部發出，與道德是大致相同的。所以西方文化精神偏向外，中國文化精神則偏向內。這是我今天姑且這樣講。其實中國文化是要合內外，這我已在上一堂講過。只把中西雙方比較來說，亦可說道德藝術是偏向內。這層請諸位善加體會。

二

宗教與科學雖是同向外，而中間有一相衝突處。這一點是近代西方文化所遇到的最大困難一問題。承認了科學家所講的天文學，便再不能承認宗教裏講的拿地球作宇宙中心的觀念，這是宗教裏的天文學，不可能再存在。試問上帝在那裏？愈照現代科學的天文學研究下去，便愈不可想

像。這是科學同宗教衝突的第一點。

又如講科學裏的生物學。倘如達爾文的「生物進化論」能成立，那麼亞當、夏娃在上帝那裏犯了罪，被貶到世間來，才有了我們人類，這說法就不該再存在。這是科學與宗教衝突的第二點。

再拿第三點來講，有關靈魂與心的問題。試問人類生前一切有關心理方面的現象，與其死後能上天堂或下地獄的靈魂，究竟雙方有什麼樣的關係？此層現在西方人尚未詳細講到。即退一步言，在西方的科學觀念中，人類是否有靈魂，是否有天堂與地獄之存在，亦尚都是問題。我有一本小書，名爲靈魂與心，略述中國古人對此方面的意見，諸位可參考，此處不再講。

總之一句話，論到西方文化的結構，似乎不可能有了科學，便不再要宗教。但今天西方科學日益發展，而與宗教信仰處處衝突，遂使宗教信仰日益淡薄，此是一不可否認的事實。怎麼樣來挽救，這是今天西方文化的一大難題。

三

講到中國文化，我提出兩點。一是道德的，一是藝術的。道德與藝術，都是人生內部自發

的，而這兩個亦是內在相通的。我可以先講一個結論。最高的道德，就是最高的藝術。最高的藝術，亦即是最高的道德。我們不要認爲道德是一種拘束，是一種教條。用俗話講，道德是個規矩，方的圓的。這樣叫做方，這樣叫做圓，是有一定的。從其表現在外面的形式來講，這不即是一種藝術嗎？當然科學亦要講方圓，但科學與藝術則不同。這一層待我在下面慢慢講。這人不規矩，譬如方桌不方，圓桌不圓，這就是不藝術。所以沒有不道德的藝術，亦沒有不藝術的道德。

先講第一點道德。先把道德與宗教做一比較。中國文化體系內，亦並非無宗教，古代就有，直到今天還是有。然而在文化結構中，不成一要項，沒有它重要的意義與價值，它的地位並不重要。但不能說，中國文化裏無宗教。宗教最重要的成分是信仰，中國人講道德，有仁、義、理、智、信五常，「信」字亦在內，但佔末一位。今天我們拿西方哲學觀點來講，中國思想裏這一「信」字，就像沒有地位了。我們只講仁義，講理智，不再去講「信」字。因西方在宗教中講信，而在哲學中便不講信。而中國講五常，「信」字明在內。

舉孔子來講，孔子說：「天生德於予。」這是孔子的自信。就是所謂「通天人」。孔子說，我的德是天生給我的。這自信之高，可以拿來同耶穌比，而同耶穌的講法不同。我們不需詳細講，這是一種信。孔子又說：「知我者其天乎！」孔子這句話，似乎很誇大，但此又是孔子的自

信。全中國沒有人懂得他，他說，懂我的除非是天，是上帝了。不僅普通人不懂，連孔門七十子亦都不懂。孔子最欣賞顏淵，顏淵亦最能稱讚孔子，比起子貢、冉有、宰我這許多人高得多了；但他說，我先生最後一境界，我不能懂。但孔子又說：「人不知而不慍。」因孔子自信天能知我，則人不知自不足慍了。

今再講「人不知而不慍」的「慍」字。慍，忿怒意。但比「怒」字要輕。如心裏生氣，怒氣重，慍氣輕。如溫水亦生氣，但比沸水氣少。人不知我，我連很少一點忿怒之氣都不生。這句話的意義容易講，但這一行爲的境界則不易到。可見我們讀論語，不是一讀便易懂。或許我們一輩子讀它，還沒有眞懂。所以中國人講思想，必兼有行爲在內。如我在想孔子，即我在學孔子。學問、思想、行爲是連在一起的。我在想孔子之所想，我在學孔子之所學，我要行孔子之所行。我讀孟子、莊子、老子書亦一樣。這就是孔子說的「述而不作，信而好古」。這裏面一「信」字很重要。這不是語言文字所能盡，不是邏輯所能辨，亦不是加上注解便易懂。要我們自己身體力行，到這境界，才能懂。

孔子又說：「後生可畏，焉知來者之不如今也？」人生無止境，前有古人，後有來者。我能知得古人，當前人不知我，又怎麼說後來的人都不知我呢？這又是孔子的自信。他信天，信己，

又信人。信古人，又信後人。有了這番自信，才能達到孔子這樣的地位。這可見「信」字在中國人的道德修養文化傳統中的重要性。

照莊子、老子來講，又不同。老子說：「知我者希，則我者貴。」別人懂得我的少，便見我的價值高。這個話，同孔子的話一樣的自信。道家亦信天，故能自信，有些處亦信人。但由孔子講來，人情味更深更厚，更見得道德的意義了。

今天我舉出孔子說的四句話，「天生德於予」，「知我者其天乎」，「人不知而不慍」，「焉知來者之不如今也」。這四句，都在論語裏。這似乎又與我上一堂講的中國學術界「述而不作」的精神有不同。述而不作，似乎沒有了對己的自信。但上引的四句，卻又見其自信之深。諸位需把這兩面合起來想，要在你心裏自己慢慢兒一步一步去體會，這是中國人的所謂「思想」。要這樣想，不是要我自己想出什麼來。要想從前古人說的道理在那裏，這就是我的「信而好古」了。所以孔子雖非一教主，亦有一種宗教精神。他能信天，信自己，信古人，信別人，信後人，他有一番深厚的信仰。這不是一種宗教精神嗎？

四

讓我再舉兩個較為淺顯的例。揚子雲亦是西漢末年一儒家，他本是一文學家，後來一轉，深好儒家言。那時是新朝王莽的時代。中國人對於政治，又有一個信念，千古沒有不亡的王朝。我曾到北平去看淸代的太廟，順治、康熙、雍正，一個個神位排在裏面。排到咸豐、同治，所佔屋內地位已差不多了。同治以下，還有個光緒，勉強排下。只有這樣大一座殿，似乎僅可放這些神位，這不是中國人的聰明嗎？現在我們硬要說中國政治是帝王專制，我請諸位去看看淸代的太廟，他們早知道不滿幾百年要亡的，所以太廟的殿，亦只有這麼大。淸朝皇帝早懂這個道理，去看的人亦懂這個道理，所以不覺得奇怪。

一個朝代如何亡，下面便是湯、武革命。你要下面不革命，你就該早學堯舜禪讓，你自己讓給人家，不等人家來革命。所以西漢時代的一般廷臣，都勸皇帝讓位。這就像世俗間的算命，命盡祿絕就該亡。漢朝皇帝聽了他群臣的話，就將王位讓於王莽。這在歷史上記載得明明白白。漢書的下半部，正是這個思想在流行著。

當時揚子雲寫了劇秦美新一篇文章，秦被革命如一劇，新受禪讓故可美。揚子雲本是漢臣，他學司馬相如作賦來稱美漢廷，遂獲顯用。他現在做了王莽新朝的人，年歲已老。當時一般知識份子，新的時代來了，大家要有所表現。或許揚子雲受了此時代劇變的刺激，更引起他對孔子的

信心。於是獨一人杜門不出，學論語著法言，學易經著太玄。史稱其「下簾寂寂」，外面事一切不預問。他有一個朋友說：「你這太玄一書人家都不懂，又有何用？只能覆醬瓿耳。」揚子雲說：「不要緊，後世復有揚子雲，必好之矣。孔子說：『焉知來者之不如今？』今天生我一個揚子雲，難道後代不會生第二個揚子雲了嗎？第二個揚子雲生，他必會喜好我這書。」我年輕時讀到揚子雲這兩句話，眞不知自己感受之深。我並非十分崇拜揚子雲，然而這兩句話，我實在佩服。這就是一種宗教精神的信仰。

不到一千年，宋代出了一個司馬光，他對揚子雲的太玄佩服得五體投地，還學太玄來寫他的書，那眞是復有揚子雲了。若在揚子雲當年說這兩句話，要他拿出證據來，試問這證據如何拿得出？現代人講科學，都要拿證據，便見無信仰。連自己都不信了，更做什麼事？我告訴諸位，中國民族、中國文化，一定有它的前途，一定可以樂觀。諸位叫我拿證據來，我此刻就拿揚子雲作證。

我再舉一例，北宋歐陽修，他亦是一文學家。他亦爲易經寫了一部書，名易童子問。諸位倘讀過歐陽修秋聲賦，便知就是這童子。他書中講十翼非孔子作，那童子怎麼會問他書中那些話。從孔子死後一千五百年來無人能說，他一人獨自來講，別人自然不理。當時有一個湖南人廖偁，

這名字到今天我還記得，就因爲歐陽修給他寫了一封信。他疑心歐陽修十翼非孔子作這個理論。從來沒有人講過，怎麼叫人信？歐陽修說：「不要緊。孔子到我一千五百年，從沒有人講過，就我歐陽修一人講，當然人家不信。可是下面再隔一千五百年，很可能出第二個歐陽修，同我一樣講法。這樣不只我一人講，有兩人講，就不孤了。再隔一千五百年，再出第三個歐陽修，亦同我這樣講法，這就三人成衆了。還怕沒人信嗎？」

我年輕時，讀了這一文，心裏受的感動眞不知如何說。諸位今天都講科學，但這是一種宗教精神，非耶教，非回教，非佛教，乃是孔子門下傳下來的一番信仰，我們可稱之爲一種「人文教」。歐陽修死了，沒有多少年，就有人信他話了。明朝有歸有光信他話，我今天亦信他話。直到今天，還有人說，要懂孔子哲學，該讀易經裏的十翼，不該讀論語。我對十翼遠在五十年前早有辨，但別人不加理會，這又如何辦？那只有待第四個歐陽修出來再說吧！

諸位聽了這兩個故事，就知孔子所說「人不知而不慍」的道理在那裏。亦就知讀書不是一件容易的事。我常說，中國讀書人有一種宗教精神。我請大家問自己，你能信古人嗎？能信你自己嗎？又能信及後代的人嗎？你要別人捧你，就覺得自己地位高，別人批評你，你就覺得自己地位降，你這人又有何意義？有何價値？人生要有一自信。你光是自信亦不行，先要能信古人，信別

人，信後人，才能有自信。這便是一種宗教精神。然而儒家絕不是一種宗教，我今天只講儒家道理中的一個「信」字。「信」字中間就有一種宗教精神，我所以特稱之爲是一種「人文教」。但講中國的文化結構，則只重儒家便得，不必再講有宗教了。

現在我們中國人又要說外國有宗教，中國只有迷信。但我又要問，今天我們的中國人，只信外國，不信中國，這是宗教，還是迷信？中國的儒家精神最看重道德，道德又還是宗教、還是迷信？儒家所講的「五常」，便是一種道德精神。我今天只在五常中提出一「信」字來多講了。我又要問諸位，儒家所講的「信」字，是宗教還是迷信？我講中國文化結構，儒家外又必講到莊老道家。道家亦有所信，此處則暫不再講了。

五

現在再講到道德。韓愈原道篇說：「由是而之焉之謂道。」這是說，由這裏到那裏的一條路叫「道」。人生必有一希望，必有一理想，個人如此，大群亦然。如何達到此一希望與理想的一番行爲，就是道。韓愈原道篇又說：「足乎己無待於外之謂德。」在我自己十分完備滿足，不必再等待外面的條件，這是德。所以中國人所謂的「道德」，要能由我一人，從這裏到那裏，不需

外邊條件、外邊力量來幫助。道德是個人的。人人如此，又便是大群的。

如我們講孝，我需要孝就能孝，這始是孝道。孝要由你一人自己來負責的。若要等待外邊條件，那你自己就可不負責，別人怎麼又能來責備你不孝呢？孝道何以能由每一人自己負責，就因在他心中先已具備了孝之德，依之行去便得。他自己能孝而不孝，孟子說：「是不爲也，非不能也。」道德是一種行爲，而非一種才能，所以該他自己負責。

這不是一番哲學，而是一個信仰。諸位要能信「天命之謂性」，「天生德於予」。我那一份孝心與孝德，從我生下，上天早已付給我了。諸位信不信呢？諸位若信得及此，諸位便當知，我們的希望與理想便該有一限制。如你希望孝，便得孝。但你若希望富與貴，便該有外面的條件，不是你有希望便能達到。中國古人說：「有志者事竟成。」這要看你之所志。志於孝，可以竟成一孝子。志於富與貴，難道亦都能成一富人貴人嗎？所以有志富貴，亦可說是一種不道德。

現在我們又常要講環境，就是講外面條件。中國人的道德精神，所謂「君子無入而不自得」，是不要講環境的。難道你生在像周公的一個家庭，便需孝；生在像舜的一個家庭，便不需孝了嗎？舜生在這樣一個家庭環境中，他要孝，他便能孝。這就是中國的道德精神，亦可說是中國的文化精神。再換一句話講，亦便是我上一堂所講，「通天人、合內外」的道理。且待諸位自己再

去體會吧。

現在我再另舉一層來講。周公之父爲文王，舜之父則爲瞽叟。文王乃是一聖人，但瞽叟還是一瞽叟。不能說由於舜之孝，而瞽叟亦成爲一聖人。亦不能說瞽叟不成爲一聖人，即是舜之不孝。可見中國人講道德，重要在盡我一己之心，完成我一己之德，外面的功效亦可置之不問。這一種精神，顯與科學不同。科學是要有外面功利作條件的。即言宗教，如靈魂上天堂、下地獄，亦把外面的功利作爲一種主要的計較。若從中國人的道德觀念來講，即此便是一種自私自利的打算，亦便就是一種不道德了。中國古人即以此意來批評佛教。那麼其他一切宗教亦將避不了這一批評。

所以道德絕不計較功利。然而中國人卻又深信，惟有道德始是人群中最有功利的。雖以瞽叟爲父，而有舜之孝。雖以商紂爲君，而有比干之忠。家破可以出孝子，國亡可以出忠臣。家可破，國可亡，而忠孝大德一樣可以存在。既有忠孝大德，則家破可以復興，國亡可以復存。人類之所以與天地常在，則惟道德之是賴。所以道德乃成爲人類最大功利之所在。這可說是中國人的一種宗教信仰，亦可說是中國人的一種人文科學了。

六

現在我們要講到藝術。在中國，藝術與道德差不多，竟可說是一而二，二而一的。讓我舉一例。如六藝中的「射」，你站在這裏，箭靶子放在那裏，你從這裏放箭，射中那靶子，不是一種藝術嗎？倘你射不中，你不能怪你站得不對，又不能怪那靶子放得不對，只能怪你射法不好。一切應反求諸己。這不是和我上面講的忠孝道德的道理是一樣的嗎？

我對藝術一項，想比較要多講幾句話。儒家多言道德，道家多言藝術。中國從民初新文化運動以來到今天，中國的一切都受批評，都要打倒；只有藝術一項，沒有批評到。沒有說，中國人寫的字不好，畫的畫不好。我想，或許是我們現代中國人看輕了藝術，未加批評。到今天，外國人未受影響，尚都看重中國的藝術。不過他們亦只以西方藝術的觀點來看中國的藝術，對於中國文化傳統中所特有的一套藝術精神，他們亦未能有所窺見、有所發揮。

我今天且不講中國藝術究竟是什麼一回事。而特別要講的是，我們中國人的人生是一個藝術的人生。我想且從淺的地方講，我們就講衣、食、住、行。物質人生就是這四個字。中國人穿衣，在全世界可稱最藝術的。如絲如綢，中國古代就有。到今天為止，衣料還沒有比絲織品更美

觀更舒服的。其他毛織品、棉織品，以及科學上的種種新發明，都不能比絲綢更美觀、更舒服。品質以外，再講體裁。中國人冬天穿長袍，比外國人穿大衣來得舒服。我曾在美國，適遇嚴冬下雪，內穿襯絨袍，外加厚棉袍，在街上走，既輕鬆，又無畏寒態。外國人見我都稱讚。大衣掩不住脖子及胸前，要結領帶。中國人穿長袍，不需領帶，又是一舒服。中國人的衣，我不想多講。

再講中國人的「食」。全世界人都喜歡吃中國菜，這亦不必多講了。但我只想講一句，中國菜是一種和合味，而西洋菜則多是一種分別味。即此一端，便可見東西雙方文化之不同。

我今且專就喝茶一項來講。中國人喝茶，外國人喝咖啡，這中間亦有一分別。咖啡不脫一種功利觀，重在解渴，品味亦有限。中國人飲茶，早就超出了解渴一功利觀之上。我從小就喜歡喝茶，二十幾歲到杭州西湖，一天清晨有空，和一朋友跑上半山一茶舖，去買龍井。茶舖裏人問：「你要買多少錢一兩的？」我兩人眞都是鄉下佬，說：「你們龍井有各種價錢的呀？」他們給我們一張價目表，價錢多到多少錢一兩，少到多少錢一兩。我們一看，不懂了。一樣是龍井，有這麼多等級嗎？那商人卻很好，他說：「這講不明白，你們高興坐下一嚐如何？」這就眞所謂「品茶」了。最低價的茶，他不拿來。先嚐的是普通茶，等一會兒再嚐中級茶，又嚐中上級的茶，最後嚐他們的上品茶。還不是最好的。我們如此喝了，才懂得茶品不同。這不是言語所能表達的，

亦非讀參考書所能瞭解的。一切人生都如此，要你自己去躬行實踐才知道。這就叫做「學」。如飲茶，要你親口嚐。我經過了這一早晨，才懂得飲茶。這時我是在鄉村小學教書。

後來到中學，有一位同事教英文的，他喜歡飲午後茶。一人寂寞，常邀幾位朋友同喝。他親自煮水，臨時泡。泡的是蓋碗茶。一碗茶必連泡三次，茶味始盡。數友中，唯我一人必去。如是四年，我對喝茶才眞有了功夫。才懂得飲茶不僅要講究茶葉，還得要講究泡茶的水，以及煮水的火候、裝茶的壺與杯，乃及飲茶的人和地和時。所以飲茶才成爲人生之一事，亦可說即是人生一藝術。孔子說：「學而時習之。」飲茶亦該要時習。後來抗戰軍興，到昆明到成都，雲南人、四川人，亦如江浙人般愛喝茶。到處有茶館，有好茶喝。乃成爲抗戰時期逃難人生一好消遣。

後來我到了美國，美國人知道我是一個道地的中國人，在他們家裏請我吃飯，必問喝茶還是喝咖啡。我說喝咖啡。他們很詫異，說：「先生你喜歡喝咖啡呀？」我就說：「我在國內一輩子喝茶，我又想你們做茶定不如做咖啡好，所以我要喝咖啡。」在美國，咖啡總是一個味，沒有多少變化。英國稍好些。英國人亦能喝茶。他們喝錫蘭紅茶，亦有了百餘年歷史。加糖加牛奶，我亦喜歡喝。這是中國唐代的喝茶法。中國古人喝茶，亦如西方人喝咖啡般，最先是爲解渴。用茶磚臨時切下一塊拿來煮，加牛奶加糖，或加鹽加其他別的配料，較比現代西方人喝咖啡複雜些。

所以亦只喝一杯即夠。唐代有一人盧仝，能連喝七杯，名傳全國，稱為「盧仝七杯茶」。到宋代後就不同。就我所見，從南宋始有茶壺、茶杯。我們現在的飲茶法，大致是從明代起。連飲半日十數杯亦不妨。飲茶才成為日常人生中一消遣。我說中國人生之藝術化，飲茶正亦是一例。

喝咖啡在英法比在美國好，這因他們的舊文化比較保留得多一些。特別我喜歡在他們的鄉村僻處喝咖啡，或許會比在倫敦、巴黎遠好些。可見資本社會科學化，是會與藝術人生隔離更遠的。

我講一個喝咖啡的故事。我到羅馬，臨離前，我們的教廷大使來送我。飛機誤了點，我們吃過了中飯後還有餘暇。他問我：「這裏有一家最好的咖啡店，你去過嗎？」我說：「羅馬一家有名的咖啡店，幾百年來，歐洲各國的文學家藝術家多曾到此店，在店中的簽名簿上簽過名，我亦已去過。」他說：「不是，另有一家，我今陪你去。」到了這店，只有櫃檯，無桌位。我們即站在櫃檯前喝。他的咖啡是用幾種咖啡配合來煮的，配方祕密，只此一家。我友告我，倘袋中尚留有意大利錢，不妨在此盡買了咖啡。我依他言，買了一袋。既上飛機，同機人聞到咖啡香，直尋到我座位來。飛機從羅馬直飛香港，途中十餘小時，只在泰國停一下。我在飛機上長夜不能眠，但亦不覺渴。才知昨天午後羅馬城裏這杯咖啡真有力。但論其味，我總想，還不如中國的茶好。

諸位，我們要講人生的情味和價值，眞不易。連我要講一杯咖啡、一杯茶的情味與價值，都不易講。中庸上說：「人莫不飲食也，鮮能知味也。」這是說，飲食之味已難知，人生之味更難知。那一個人沒有他的人生？那一個人沒有喝過茶，喝過咖啡？要講到知味，那是藝術，眞不易。這又那裏是一本哲學書、藝術書所能講呢？這就是我今天所要講的中國文化中的藝術人生，便是人生中一大藝術呀！

我再舉一例。中國人中最講究人生藝術的要推北宋的邵雍（康節）。他在洛陽城中的家，自名爲「安樂窩」。試問，人生除卻「安樂」二字，尙有何求？亦不要做一聖人，做一賢人；亦不講什麼道德，你只要活得安樂，做一安樂人。這是道家言。但這裏面有一番大藝術。我選了一本理學六家詩鈔，所鈔的第一家就是邵康節。第二家是朱夫子，下邊是陳白沙、王陽明、高景逸、陸桴亭，他們都是有名的理學家。換句話說，都是道學先生。諸位倘有意去讀他們的詩，他們的詩中，都在講人生。每一首詩，你讀來，都會覺得情味無窮。所以我要講中國人講道德和講藝術是一而二，二而一的。

現在我要講到「住」。要講中國的房屋建築，便該連帶講及園亭，又該連帶講到山水名勝的經營與構造。牽涉太廣，不好講。中國人說：「上有天堂，下有蘇杭。」要講中國的居住，最理

想就在蘇杭。蘇州城中，每一故家大院，都附有園亭。舉其著名的，如唐有網師園，宋有滄浪亭，元有獅子林，明有拙政園，淸有留園。這已綿延了一千幾百年。如網師園，較已殘廢。滄浪亭、獅子林、拙政園，一代有一代之勝。我們就可舉蘇州一城來寫一部中國的園亭史。講到杭州，只講西湖，自唐代白堤，宋代蘇堤，直到近代，到處名勝古蹟。一個西湖又經一千年以上的繼續經營而成。

再說到北平，這是中國一所最具美術性的大都市，亦已綿延了近千年之久。其他如山東的泰山、陝西的華山，中國一切名勝都具歷史性，都經歷代不斷的經營締造，我們一去遊歷便可見。中國的國民性中，深具有藝術性與和合性。亦可說，中國的藝術傳統便是一文化傳統。

講到「行」，我們又可說中國人在此行的人生上，是最富有藝術精神的。中國人最能遠行。遠從孔子、墨子周遊列國開始，直到淸代之末，中國讀書人遠行數百里、千里以上，乃至行遍全國的，不知有多少。西方人在最近期，輪船、火車發明以前，學者名人，英國不到法國，法國不到英國，此是常事。而中國人之行，幾乎到處都能欣賞其歷史古蹟，山川名勝。甚至任何一城市，一鄉村，凡所到達，皆能見之詩文，繪聲繪色，美不勝收。即令千百年後的人讀了，有如身歷其境，而忘其行旅之苦。這不是一種行的藝術嗎？諸位試讀幾部中國大詩人的詩集，如李白、

如杜甫、如蘇軾、如陸游，他們足跡所到，隨處有詩。讀他們的詩，就如在遊歷。尤其是中國歷史上有名的遊歷家，北朝的酈道元、明末的徐霞客，不論其在歷史地理上的貢獻，即言其風景描述之一項，亦就臻藝術之上乘了。恕我不能在這行的一項再詳講了。

七

現在再連帶講到中國人的文學。中國文學可說全部包含著具體眞實的中國人生在內。而今天我們講新文學的人，認爲西洋文學是人生的，卻摒除中國文學於不論，只說中國文學是貴族文學，是官僚文學。難道貴族官僚便沒有他們的人生嗎？諸位讀詩經三百首，讀屈原的楚辭，都是具有極端人生情味的文學作品。從此以下，中國歷代文學無不具有深厚的人情味。有的是山林隱逸，有的是終老田園，有的是帝王卿相，所作題材各不同，而莫不是在敍述人生，而且是親身經歷的眞實人生。但近代模仿西洋，倡爲新文學，反而於具體眞實的人生隔離了。

民國十三年，印度文學家泰戈爾來中國，這是當時中國提倡新文學界一大事。我曾在報紙上見到，上海張園曾開一盛大的歡迎會，有講演、有飲讌。又曾到其他各地。但除當時報紙外，惟有在前一年，徐志摩曾在小說月報登有泰山日出一文，說是對泰戈爾的頌詞。稍後亦尙有極少數

幾篇，稱述到泰戈爾來華的，尚可檢到。但多空洞，不著邊際。我們今天要再求當時泰戈爾來華的實況，就會感到除卻再翻尋當年舊報紙，便無可追究了。這可說文學就是人生嗎？

即就徐志摩泰山日出一文而論，亦只是一篇空洞話來高捧泰戈爾。文中只有「東方」二字，比較像著一些邊際。究竟泰戈爾是怎麼一個人？他在文學上是怎麼一種成就？徐志摩文中亦復一字不見。這又如何說文學就是人生呢？泰山日出是中國古文裏一個老題目。如姚惜抱就有一篇登泰山記，把他當時觀泰山日出的眞情實況都載上了。古人吟詠泰山的詩更多。諸位試把凡講泰山日出的中國舊文學，來與徐志摩一文相比，便知誰切近了人生，誰隔離了人生。

我舉一篇舊文章給諸位聽聽。韓愈有一篇送李愿歸盤谷序，那是一歡送會，非歡迎會。許多人在長安送李愿歸盤谷，人各有詩，集合起來，由韓愈來加上一序。直到宋代蘇東坡說，魏晉南北朝只有一篇文章，就是陶淵明歸去來辭。唐朝只有一篇文章，就是韓愈送李愿歸盤谷序。這文如何值得這般稱讚法？我曾反覆讀了那文，絕不止數百遍。李愿其人，李愿其事，其中情味，如在口頭，可惜說不出。今請諸位且亦試去一讀，不要先罵中國舊文學不人生。我懂得中國人的人生，便由讀中國的舊文學來。我可說中國人生是藝術的，亦可說是文學的。其實文學還不是藝術嗎？

中國文學不僅詩、詞、歌、賦各體文章，還有作對聯、作匾的。譬如我們新亞的教職員休息室，稱爲「雲起軒」。觸景生情，這匾不亦帶有文學氣味嗎？我遊蘇州的虎丘，有一茶樓，三面玻璃窗，可以向外展望。堂上懸一橫匾，題曰「其西南諸峯林壑尤美」。這是歐陽修醉翁亭記裏的話。你在此茶樓望出去，正是這樣。我幼年見此匾，後來才讀到歐陽修此文，知道歐陽此文是在皖北滁州寫的，搬來虎丘茶樓上用，恰是天造地設，眞令我莫名欣賞。現在我們只說中國文言文是死文學，至少我想歐陽氏這一句，到今天相距幾近千年，用在虎丘茶樓，還是活活的。

諸位想，我們輕侮古人，這算是那一種人生呢？我想將來中國要變，第一步該先變文學。文學變，人生亦就變。人生變，文化亦就變。我想要來一個中國舊文化運動，莫如先來一個中國舊文學運動。不是要一一模仿舊文學，我們該多讀舊文學，來放進我們的新文學裏去。儘可寫白話文，但切莫要先打倒文言文。今天我們不讀古書、不信古文，專一要來創造新文學、創造新人生，這篇文章似乎不易作。

今天我講中國人生是藝術的人生，我不能再拿中國藝術同西方的藝術來作詳細比較，沒有這個時間了。而中國的學問中間，特別是文學，是最人生的，亦是最藝術的。

八

又如繪畫。我認爲中國人將來的畫，一定會大變。今天每一畫家必開畫展來賣錢，這就藝術而功利化、市場化了。我畫要迎合買畫人的心理，這畫的品必不高。中國從來畫家不開畫展，多送少賣。你儘送多少禮品，卻不一定給你畫。我舉元代四大家之一，我的無錫同鄉倪雲林爲例。他家是一出名的富家。元代將亡，他離家出走，隻身在太湖邊，生活與漁民爲伍。讀他畫，如親歷其地，親見其人，畫品、人品一色無二。讀中國書，需能想見其人。讀中國畫，亦一樣。欣賞西洋畫、西洋文學，可以不問其人。中國則不然，你必須瞭解其作品背後的人。這因中國文學與繪畫是更人生的。中國人作畫稱「寫意」，若我們只懂倪雲林的畫，不懂倪雲林的意，這就得其半、失其半了。

我很希望提倡中國的藝術，所以我在新亞書院曾特別創辦了一藝術系。我當時最想的，是要叫大家能懂中國畫，再進而懂得中國的人生。一言蔽之，中國的藝術就是中國人的人生。最高的藝術亦必是道德的。我請問諸位，諸位住在香港今天的這種環境中，如何做一個合理想、合希望的人？這不要一套藝術嗎？

九

我再講，中國的最高藝術理論都在莊子一書中。所以道家是偏近藝術的。中國的文學家，無一不兼通道家的。而儒家是偏重道德的。中國的文學家，亦無一違背了儒家的。倘使你們喜歡藝術，去讀莊子書，我勸你們亦莫忽略了論語、孟子。我此刻只在莊子書中舉出養生主篇的「官知止而神欲行」這一句話來講。「官知」之「官」，是指我們耳、目、口、鼻、心五官言。耳聽、眼看、舌嚐、鼻嗅、心知，這叫「官知」。這都需憑藉我們身體上物質的器官而生的。都要把來停下，才能「神欲行」。目欲視、耳欲聽、舌欲嚐、鼻欲嗅、心欲知，這些所欲，亦都是要接近外面物質的。但莊子所說的「神欲」，是你精神內發的。既不憑藉物質，而它的對象亦不再是物質的，這才是藝術的最高境界。莊子意，官知與神欲，兩者中間有不同。其不同又何在呢？「神欲」是偏在先天一面，而「官知」則落在後天一面了。即在儒家，亦重心性之辨。莊子書裏的「神欲」，近似孟子書裏的「性」字。向秀說：「縱手放意，無心而得，謂之神欲。」這說莊子意固不錯，但孟子主「收放心」，兩者相較，孟子所陳義要更平實些、圓滿些。這是儒、道兩家的分別所在。所以我說，道家是藝術的，儒家是道德的。但是諸位倘果能深通莊子意，亦更會瞭解

到孟子意。所以儒、道兩家，一正一反，得成爲中國文化結構中之兩大幹柱，乃中國人生兩大精神之所在。我們若忽略了一面，終不會透徹盡那一面。

近代又有人說，莊老思想偏多講物，近於西方的科學。西方的科學有許多都從東方學去，譬如化學中的水銀，即從中國道家長生鍊丹術而來。但科學終是功利的，而中國道家的主要精神是藝術的。中國的藝術與道德，論其主要精神是應同屬於自然的、生命性的。故中國藝術的眞境界，亦絕不落於物質的、功利的方面。我們儘從外面看，絕不會得到其眞精神所在。所以我認爲西方文化重在宗教與科學，而中國文化則重在道德與藝術。同樣含有對人與對物之兩面，而其精神則確然有不同。



六　結論

一

今天是最後的一次講演。我這六次的講演，可以說是根據中國的舊材料，來批評我們現在的中國。或許諸位認爲我們今天希望改造一個新中國，不需要這許多舊材料來批評、來解說。可是這話，我覺得是有問題的。譬如說，我們要有一個合理想的新香港，我們只能根據舊香港來改造，而不能根據香港以外的好榜樣，如倫敦，來改造香港。倘如此般的改造，亦決不能改造得同倫敦一樣。倫敦有泰晤士河，香港沒有。這是講自然地理。倫敦有西敏寺，有白金漢宮，有國會，這是倫敦的傳統歷史所造成的。香港亦沒有。所以香港的改造永遠將仍是一香港，決不能改造成一個非香港。所以我們決不能採用另一個榜樣來改造香港。新香港的理想還在舊香港的基礎

上。雖然我們請到許多專家來幫香港設計，但是永遠不能設計出脫離舊香港基礎的一個新的非香港。有了舊的，才有新。沒有了舊，亦就無所謂新了。

這裏有兩個大原則：第一個原則，我們必須根據歷史的舊傳統，才能希望發展出此下新的來。第二個原則，任何一種改造，只能寄託於少數人的身上。譬如香港，現有五百萬人，這五百萬人只能在那裏希望，我們要改造一個更好、更合理想的新香港。大家有一希望，但不能大家有一理想，即由此理想，而來設計改造。這不是多數人的事，是少數人的事。多數只能有要求，無辦法。我們講一個國家、一個民族的文化改造，亦是這樣。其責任不在多數，而在少數。

二

我們根據這兩個原則來講。譬如馬克斯，他寫他的科學的歷史觀，來主張他的共產主義。他的思想背景是在倫敦。諸位讀他的書，他所用的許多材料，都是根據倫敦當年報章雜誌所載有關各個資本廠家的種種內幕、種種的實際情形，才來發揮他共產主義的主張。

我們講「共產」，應分兩層來講。先是造產，沒有產要造產。而造產先要有少數人拿出一番資本來，有計畫、有機構的來造。這是少數人的事，非多數人的事。少數人的資本到後來愈來愈

集中，到更少數人的手裏。到了少數中的最少數，而多數人盡成爲無產階級，起來分產，把極少數人的大產業，由大多數人來分。而其先所憑藉造產的那一大筆資本及其計畫與機構，則仍然保留，可繼續照樣造產。只不過把極少數的主人，變爲極多數的主人；把資本社會變爲共產社會而已。必然先造產，再分產，這是馬克斯的理想。

列寧拿了馬克斯的理想，在俄國一並非資本主義的社會上去推行，這可謂牛頭不對馬嘴，與馬克斯的思想背景絕不相同。這等於拿了改造倫敦的計畫來改造香港。而列寧對俄國還是有貢獻的。他的貢獻在那裏？他借著馬克斯的共產主義打倒了俄國歷代沙皇專制的政治，把俄國社會開了一新生機。即如最近俄國的索忍尼辛，在哈佛大學講演，還很稱讚列寧，就爲了這緣故。而他並不贊成史太林以下到今天的所謂「共產主義」。因爲俄國本來產業少，一分產，變成了無產，就要拿共產獨裁來再造產。這是索忍尼辛所反對的。現在蘇聯所以不如美國、德國、法國，及自由世界其他國家的，就是他的產業不夠。

從蘇聯到中國毛澤東，毛澤東的政策亦要共產。所謂馬、恩、列、史、毛，至少應分三個階段。第一是馬克斯，第二是史太林，第三到毛澤東。中國又與俄國不同。其實毛澤東只學了史太林，沒有學列寧。列寧主要在政治改造，史太林才轉到社會改造。毛澤東主要亦在社會改造一條

路上。中國社會比起俄國來更無資產階級，毛澤東起來要分產，結果使中國社會陷於破產，比蘇聯更不如。

今天毛澤東死後的中國共產黨要在破產後來造產。今日中國共產黨的大變實在此。但造產仍需憑藉社會上的少數來造，不能由一黨專政來造。而中國共產黨則憑藉政治專制來改造社會經濟。這種改造必然仍是破壞性，而非建設性，這是一無辦法的。所以中國共產黨開始大叫要打倒英美帝國主義，而目前又要大批派送留學生到歐美去學科技，準備回來再造產。這眞所謂「南轅北轍」了。

今天大陸就希望再造產。但造產絕對是社會下層少數人的事。政治上層只能來加以幾許指示與限制，絕對不能由政府控制著多數來造產。從控制多數到崇尚少數，這在政治心理上先需有一大轉變。倘他們不先自覺悟，依然要一黨專制來控制多數，要使這被控制的多數來造產，這是斷無可能的。

現在大陸上正在普遍大量的熱烈的來學英語。但要進國外的大學，光學語言文字是不夠的。他對美國講，我要派一千人或五百人去留學。這是一個外交上的談判，你同法國或德國都好商量。可是你派什麼人去呢？我講一個昨天才聽到的故事，是從大陸傳來的，不一定正確。他們派

人出國要經過考試，但不光考英語，還要其他的知識。要學科技，當然最重要的是數學。學自然科學最基本的知識是數學，學人文科學最基本的知識是歷史，這是不同的。他出一個題目，$\frac{1}{2}$加$\frac{1}{2}$等於幾？那時十幾個人考，有一人答等於$\frac{2}{4}$。請問，照這般程度怎麼可到外國大學裏去學科技呢？大陸從文化大革命以來，到今天已十二年，整個教育制度亦已破產。大陸的一般中學、大學不讓知識份子去進，而是無產階級子弟的特權。不論知識程度，只講政治掛帥。倘使一個十二三歲、十四五歲的青年，經過文化大革命，到今天二十幾歲，他們決不曾受過正常教育，如何能派到外國去？他只能派在文化大革命以前的大學畢業生，因爲從前的大學還比較像樣些。經過這十多年，或都在四十歲左右了。並且在文化大革命期間，還多數被下放，受了種種磨難。現在再要他們來爲共產政府求知識，來爲共產政權再造產，他們的興趣和信仰上應會大打折扣。這是今天大陸的大問題所在。可見一切希望、一切理想，都需根據現實作基礎。蔑棄現實基礎，便無希望理想可言。

共產主義到了蘇聯，到了中國，違反了我們前面所說的第一個原則，就是新的改革要根據舊的背景。在英國今天有個大問題。一百年前馬克斯在倫敦寫資本論的時候，正是大英帝國主義的殖民政策和其資本主義社會達到最高峯的時代。英國人當然亦受他的影響。但是經過了第一次、

第二次世界大戰以後，殖民地沒有了，少數人的造產有了限制了，而多數人急乎要分產。造一份，分一份。造兩份，分兩份。罷工、怠工、要增薪，今天英國的資本主義已難再上進。甚至全世界其他高度資本主義的國家，都受了影響，他們的資本主義亦難急速的再上進。而且他們又都採用了社會福利政策，失業的人有補助金，退休的人、老年人，都有種種的公共福利的照顧。在美國罷工威脅沒有英國嚴重，而怠工的情形仍然免不了。雖其社會福利制度一天天在上進，然而它的經濟繁榮亦有了限制。這都是受了馬克斯思想的影響。

今天全世界工商業經濟最急速上進的，算是西德和日本。這因他們都是第二次世界大戰中的戰敗國，他們兩國的民眾都有一個共同心理，認爲他們是站在無產的地位，所以大多數人肯追隨著少數人來造產。到今天，他們心理又不同。倘使再過幾年，他們的造產再往上，怕他們亦要走上遭受馬克斯影響的路。就是無產階級多了，有產階級少了，罷工、怠工、更要增薪的心理，亦會逐步加強。因此有了馬克斯的書，資本主義社會的發展有了一限制，不會無限制地發展下去。而蘇聯與中國的社會，則並不合乎馬克斯當時一套思想的背景。而他們亦要起來推行共產主義，宜乎是困難重重了。

如我們中國，要使小孩們從小學起，立刻再來一套新教育，經過中學、大學，再到國外留

學，那要經過多少年！我們走錯了路，再回頭來重新起步。我們今天大陸再要開始造產，這條路相當迂迴、相當遠，然而目前只有這條路了！

三

再說我們的產有兩種：一是經濟的，一是文化的。經濟的財產要根據科學來造，而文化的財產當然亦要科學。但還需要像我上次所講，宗教、道德和藝術等各方面，都要加進去。這兩種產業不同，即「文化遺產」與「經濟遺產」不同。老子說：「既以爲人己愈有，既以與人己愈多。」這是指文化財產言。我的把來分給了人，自己反而更多了。

譬如孔子，把他的思想學問來分與他的學生顏淵、子貢、曾子、子夏等人，孔子的學問思想反而會更增多的。孔子的學問思想不僅傳給當代，還傳給後代。我這六次講演，我認爲亦就是接受了孔子一家的遺產。接受了多少，是另一問題。今天所謂「孔家店」，他做生意賺下來的錢，不是愈來愈多了嗎？今天我們中國人就要「打倒孔家店」，孔家店可以打倒，然而我們任何一個民族都應該有他的文化遺產，我們打倒了孔家店，我們的文化遺產幾乎全部損失了。我們的文化破產了，我們要從頭來再造一番新文化，這又待何年何月造成呢？

我們換一個人來講。譬如說耶穌，他生在猶太社會，他的教可以傳到羅馬，傳到歐洲，今天傳到了全世界。而特別重要的，諸位倘使學歷史，諸位看看羅馬帝國崩潰以後，爲什麼到今天有這樣的歐洲？最大的力量還是耶穌教。諸位不能說專仗科學。科學亦有它的力量，而在西方文化體系中，所佔力量更大的，還是宗教。有個德國人寫了一本書，說，一般說中古時期是一個黑暗時期，後來才有文藝復興。但由他看法，歐洲人的黑暗時期怕在文藝復興以後，不在文藝復興以前。我們現在是拿科學的眼光來看歷史，拿資本主義的眼光來看歷史，因此認爲下面是一路進步，上面是黑暗。這位德國作家，可惜我忘掉他的名字和書名。他認爲歐洲人的黑暗時期在文藝復興之後，歐洲人所認爲的黑暗時期反而是一光明時期。這個就是耶穌教在他們封建時期的一番大貢獻。倘使沒有這番貢獻，怕亦不會有下面文藝復興時期的來臨。我雖不信仰耶穌教，但諸位倘使研究西洋史，從羅馬帝國崩潰，一路看下來，耶穌教在他們歷史上的貢獻，是很顯然的。

就拿他們的學校來講，亦從耶穌教開始。如英國的牛津、劍橋，都由教會創辦。我當年到美國，曾詳細問過他們哈佛、耶魯建校的歷史，亦都由教會創辦。沒有教會，今天的西方教育從那裏來？他們大學最先分神學院、辯證的邏輯學院、醫學院、法學院，都是教會爲民眾服務而開始創辦起來的。到今天，教會勢力慢慢從學校裏退出去，它的影響力逐漸少了。這是歐洲今天的一

個大變化。將來如何，誰亦不知。但從他們的歷史來講，有本有源，教會的貢獻決不輸於科學的貢獻之下。

又如講佛教，本來在印度，後來才傳到中國，再從中國傳到朝鮮、日本及其他國家。這個產業就是剛才的兩句話：「既以爲人己愈有，既以與人己愈多。」孔子的一套雖非宗教，沒有宗教的形式與組織，而有一番宗教精神。我想孔子傳下的這一套教義，只要有中國書、有中國文字的地方，將來會有人接受這一個傳統，不必一定是中國人。譬如佛教，可以有歐洲人接受。耶教，可以有中國人接受。孔子精神，當然亦可有中國以外的人接受。這是文化遺產與物質遺產、經濟遺產不相同的地方。

四

但文化遺產的保存與發揚亦要靠少數人，這是絕對的。孔子門下只有七十弟子，耶穌門徒只有十三人，其中一個還不能算。釋迦的最先信徒，今不可考，但絕然亦從少數開始，總之，經濟造產要少數人，文化造產亦是要少數人。而我們多數人都希望要做經濟造產的少數。你叫他發財，大家情願。讓他去試，眞能發財的還是少數。你要叫他文化造產，多數人不肯、不情願。

釋迦牟尼要人出家的，其實耶穌亦等於叫人出家。耶教在羅馬的地下活動，去聽教的人都是無產階級，到後來這個教才慢慢傳到政府去。在中國則大不同，去聽孔子講學的，都是知識分子。而孔子的經濟生活，「飯疏食，飲水，曲肱而枕之」。他的弟子顏淵，「居陋巷，一簞食，一瓢飲」。他們的經濟生活如此清苦，遠不能和當時一般富貴人相比。這種少數人在中國稱做「士」。但到今天，恐怕中國人已經不懂得從前的所謂「士」了。今天我們只稱「讀書人」，或稱「知識分子」，但都擔當不起一「士」的資格。

孔子說：「士志於道。」我們今天說耶穌傳道，這亦是對的。不過這是耶穌的道，非孔子的道。孔子的道與耶穌的道不同。我們先講這一點。耶穌說：「凱撒的事凱撒管。」他不問世事。其實當時的猶太人亦無法管羅馬帝國的事。所以凱撒的事只能由凱撒管。以下的西方「政」與「教」就分開。信教自由，在西方是由他們的政治界來講的。他們把教的一面讓給耶穌，這已是他們的寬宏大量了。而中國的孔子之道，則要干涉到政治，就拿大學一篇來講，格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下八條目，一以貫之。治國平天下的事，那裏是專由凱撒來管呢？這是中國儒家與耶穌教義精神本源上不同之點。釋迦牟尼要人出家，他的教義連自己的身都不看重，要使全人類的人生全歸於涅槃。涅槃並非天堂，更不論國家與天下，這又是另一道

了。我曾說，擔任孔子之道的「士」，是半個和尚，但亦可以說是雙倍的和尚。到寺廟裏去做一和尚，這容易。中國一個士，自身過了像和尚般的生活，還要來齊家、治國、平天下，這些都是我的責任，不是雙倍的和尚了嗎？不出家，而比出家更辛苦。這一「士」的精神，是中國所特有的。

五

而我們中國的社會呢？我們今天一天到晚爭論，是農業社會呢？還是工商社會？其實中國是一農業社會而又早進步到工商社會了。工商社會第一個標準就是有城市。西方人到文藝復興以後，在意大利半島、在波羅底海的沿岸，才慢慢到各地都有城市興起。我年輕時，看見一本德國人畫的地圖，全歐洲各個城市都一一注明它興起在那一年，這就等於是讀一部近代的西洋史了。

中國的城市分爲兩種：一是政治性的，很早就有，至少在西周的初年，中央政府所在地，如酆都、鎬京。封建諸侯的所在地，如魯國曲阜、齊國臨淄，這些都是政治性的城市。到後來又有工商業的城市。如齊國的臨淄，則是政治、商業兼兩個性質的。趙國的邯鄲，其先是商業的，後來是商業、政治兼而有之的。又如陶，則是一純商業性的。再講到廣州，從秦代起，這一城市直

到今天已兩千多年，這是一很古的城市。其他如洛陽、成都、蘇州、揚州等城市，都亦在兩千年以上。果使中國無工商業，那有這許多城市興起？

中國社會農業外，又有工商業，而上面更加一個士，成爲一士、農、工、商的「四民社會」。「士農工商」四字，始見在管子書中。這書是先秦時代的晚出書，但那時的中國社會早已成爲一士農工商的四民社會了。這「四民社會」四字，是我個人所提出的。全世界除卻中國，沒有這樣一種社會，管仲亦是一士。

在中國封建時代有兩樣東西，西方封建社會中絕對沒有。一是都市，一是士。西方封建時代的貴族只有堡壘，沒有都市。他們的都市興起，封建就崩潰了。西方封建社會中有教堂，離開堡壘中的貴族而獨立。中國的士，是參加進封建貴族而活動的。從管仲到孔子都如此。而孔子以後，就變成所謂「四民社會」。

自戰國直到淸代末年，中國社會都由少數的士來領導、來教化。他們不事生產，不講究私人的家庭經濟。孔子說：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」一個士應該志於道，就是從事於文化造產，再不顧慮到他私人及其家庭的物質生活。這就是我所說的，中國的士所有的一種宗教精神。他們的物質生活，則待社會來供養。這是中國文化的精神。

我們不講古代，講後代。如宋代的范仲淹，他是一貧家子。他父親死後，母親養不活他，再改嫁。他亦改了姓，不姓范，而改從後父姓朱。他在僧寺裏讀書，大家知道他「斷虀畫粥」的故事。但范仲淹在應試爲秀才時，乃即以天下爲己任，「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」。這不像一宗教信徒嗎？今天一個資本家，有誰在以天下爲己任？這是中國的士。

到了明末清初有顧亭林，亦是中國一個士。他家與范仲淹不同，家裏有奴婢近千。他家是江南崑山一大富戶，但他一人離了家，避到北方。他說：「國家興亡，肉食者謀之。天下興亡，匹夫有責。」他說的「國家興亡」指政治言，「天下興亡」指文化言。明代政府亡，這是政治問題，他不做官，不能負其責。而中國民族文化的責任，他雖是一匹夫，亦得負責。這亦是中國士的精神。

他兩個外甥都在清朝做了大官。但是我講過，中國人做人要有最高道德，又要有最高藝術。有了儒家思想以外，還要有道家思想。顧亭林並不明白不承認他的兩個外甥，這是他的做人藝術。有一天，一外甥在北京做相國的，請他吃飯，他亦吃得很高興。這個外甥就勸他再留下來吃晚飯，說：「我晚上派人拿燈送你回去。」顧亭林生氣說：「拿著燈晚上走路，不做小偷做什麼？」這話實在不通。但他外甥已心裏明白，其他的客人亦都明白，就讓顧亭林回去了。諸位去

研究顧亭林的一生，像此類的故事。或勝過此類的故事，還很多。然而三百年來到今天，顧亭林對中國文化有大貢獻。這就所謂「天下興亡，匹夫有責」了。

中國人的所謂「士」的精神，不僅孔子及先秦儒家，乃及諸子百家，漢唐以來，宋、元、明、清一路不絕。中國亦一路是個四民社會。但兩千五百年一路有分別。這我不詳細講了。

六

中國由「四民社會」而產生了「士人政府」。由漢武帝以下，而確立中國歷史上的傳統政治，不是所謂神權，所謂皇權，所謂民權，像我上面講的英國西敏寺、白金漢宮、國會所代表的神權、皇權與民權，這是西洋政治的演變。在他們有所謂民主立憲、君主立憲、君主專制。到最後民主立憲算是他們最高的政治制度。英國民眾投票選首相，美國民眾投票選總統，只要多一票就當選。民主政治是崇尚多數的。中國人則並不講多數。中國古人說：「賢鈞從眾。」先論賢，再論多少數。所以我上次講邱吉爾的話，亦有他的道理。民主政治不是最合理想的政治，是從他們的歷史傳統演變而來的。倘使先來一番選賢制度，在眾賢之中從多數，不是更合理想嗎？所以民主政治並不是無往而不可行的。

政治由民主，教育便不能由民主。今天我在此地講話，諸位靜靜的聽。我講的對，講的不對，由我一人負責。不能要我服從多數，我便無法講。只有開一辯論會，但辯論會的多數亦不就是對。學術思想是少數人的事。政治上不得已可以講多數，其他社會一切不能講多數。甚至於講經濟造產，亦得讓少數人去造。講知識更是這樣。諸位進大學，香港政府承認的就只有香港大學和中文大學兩個。有幾個人能進？諸位不是少數中的少數嗎？諸位受了高等教育，社會多數便該來聽你們的意見。然而你們又該拿出什麼意見來讓社會聽從呢？該要有一番知識，並該有一份責任心，這就是孔子所說的「士志於道」了。中國社會大眾都能尊重士，信服士，而有士人政府的出現。這眞是中國文化傳統中一件絕大特出的事。

今天上午有一新亞同學告訴我，他近讀唐史，發現唐代宰相有一安南人。那時的安南，是屬於中國一個偏遠地區。但那裏的人，亦能進朝廷做宰相。因他當時亦是一士，經過種種考試制度、審核制度，而得晉升到如此貴顯的地位。這可見，中國的傳統政治亦另有它的一套。這需詳細研究中國的歷史與文化而始知。

倘使我們要研究中國歷史，研究中國的文化傳統，研究中國的四民社會，及其士人政府，其間又有怎麼樣的演變，這是一件大事。這是我們研究中國過去的一個中心題材。今天我可以說，

我們讀書人已經不是從古相傳的士了。這個所謂「士」，今天我們並不看重，亦不瞭解。我們今天做一讀書人，只爲謀職業。在政治上已無一定的出路，所以謀了職業便進而謀財富。要發財，發不了大財，發小財亦得。這是個人主義。那個來管國家天下大事呢？這就讓民衆多數了。但我問，不受高等教育的多數民衆，又誰肯、誰能來管天下國家大事呢？

西方從來沒有像中國一般的士來管政治，所以逼出他們的民主政治來。宗教家是不管政治的，科學家亦不管政治的，哲學家、文學家他們在政治上亦無一定的出路，所以他們亦都是不管政治的。史學家至少該懂得政治。但在西方，史學是最後才興起的，這和中國社會、中國歷史顯然有不同。這就是我說的雙方文化傳統不同。

今天諸位不懂尊重孔子，不懂怎麼來做一個士，不細讀中國歷史，只說中國是一個封建社會，有一個由皇帝專制的政府，全要不得。這下面又怎麼辦呢？空口說要「復興文化」，那文化又是什麼一會事呢？今天我們對以往的舊中國，已可說是全無知識了。那麼對以後的新中國，我問諸位又有什麼理想抱負呢？那麼我想要發財，便贊成自由資本主義的社會。我自問發不了財，便贊成共產主義的社會。怕只有這兩條路了，還有第三條路嗎？我們中國民族將來的出路究竟在那裏？這樣一想很可怕的。

我要告訴諸位一句話，資本主義的社會亦由少數人領導。你算算呢，美國的大富翁、大資本家有多少呢？甚至於無產階級專政，亦由少數人掌握。你說我們大陸的共黨政權，毛澤東、周恩來、劉少奇、林彪都已死了，今天出了華國鋒、鄧小平，這是少數中剩餘的。他們既沒有栽培下面的，他們的少數亦沒有了。諸位當知，國家民族應該由少數人負大責任，來領導多數。沒有多數來決定少數的。甚至於今天最民主的美國，屢次的民意測驗，贊成卡特總統的百分比降了，不到百分之五十，到了百分之四十幾了。最近更降了，到百分之三十幾。但大權仍在他手中，未到總統期滿，還得由他怎麼做。這亦不還是由少數來領導多數嗎？

七

我這六次講演所講的全是些舊材料，但對以後新活動至少有參考的價值。我認爲中國人爲中國的將來，一定不該輕忽中國的一切舊材料。而這個責任，則在今天少數中國人的身上。這少數人，從前中國稱之爲「士」。將來你們縱不再承認有士，但是還得由少數人來負責、來領導。諸位今天已在少數人之列，諸位倘使喜歡像西方般的民主政治，拿出勇氣來，到街上去講演競選，這亦不錯。而我們今天的大學生，只要小職位，只要拿一份薪水養家活口。國家天下大事，則全

置腦後，這又怎麼行呢？諸位已是少數，總要有人肯負大志，有大抱負、大理想才對呀！

我這六次講演雖極平常，但諸位不要僅當作一番空理論來聽，需能反而求諸己，立志來做一個民國以後新的士。總希望在諸位中，能再出一范仲淹，一顧亭林，這是我這六次講演的希望所在。我們的國家民族才庶幾有前途。

附錄

成立錢賓四先生學術文化講座並迎錢先生返新亞講學

金耀基

一

新亞書院的創建是基於幾個讀書人的一個理想和信念。這個理想和信念就是要承繼中華傳統，創新中國文化。二十九年前誕生之時，新亞的經濟物質條件是極端地貧缺的，但由於這一理想和信念的推動，新亞的創辦人錢賓四、唐君毅、張丕介諸先生和先驅者卻在「手空空，無一物」的情形下，興發「千斤擔子兩肩挑」的豪情。

二十九年來，新亞歷經多次人事的遞嬗，制度的變革，出現了幾個階段的發展型態。每個階段的發展型態儘有不同，但對於新亞原初的理想與信念之嚮往則並無二致。今日，新亞成為中文

大學有機的組成，坐落在山巖海深、地厚天高的馬料水之山巓，從歷史的發展看，新亞又進入另一個階段了。在現階段的新亞，我們自不能停留在過去，但我們相信新亞是發展的新亞，必也是歷史的新亞，我們從歷史中來，也向歷史中去。我們珍愛新亞的歷史，並且特別企慕新亞創始的文化理想與信念。

二

新亞作爲中大成員書院之一，自與她的姊妹書院一樣，擔負大學共同的教育使命。但亦與她的姊妹書院一樣，應繼續發展其各別的傳統，建立其各別的風格與面貌。新亞今後的發展，途有多趨。但歸根結柢，總以激揚學術風氣，培養文化風格爲首要。因此，我們決意推動一些長期性的學術文化計畫，其中以設立與中國文化特別有關之「學術講座」爲重要目標。也以此，我們發起「新亞學術基金」之籌募運動。關於此，我曾於去年十一月提出這樣的構想：

「『新亞學術講座』擬設爲一永久之制度。此講座由『新亞學術基金』專款設立，每年用其孳息邀請中外傑出學人來院作一系列之公開演講，爲期二週至一個月，年復一年，賡續無斷，與新亞同壽。『學術講座』主要之意義有四：在此『講座』制度下，每年有傑出之學人川流來書院

講學，不但可擴大同學之視野，本院同仁亦得與世界各地學人切磋學問，析理辯難，交流無礙，以發揚學術之世界精神。此其一。講座之講者固爲學有專精之學人，但講座之論題則儘量求其契扣關乎學術文化、社會、人生根源之大問題，超越專業學科之狹隘界限，深入淺出。此不但可觸引廣泛之回應，更可豐富新亞通識教育之內涵。此其二。講座採公開演講方式，對外界開放。我人相信大學應與現實世界保有一距離，以維護大學追求眞理之客觀精神；但距離非隔離，學術亦正用以濟世。講座之向外開放，要在增加大學與社會之聯繫與感通。此其三。講座之系列演講，當予以整理出版，以廣流傳，並儘可能以中、英文出版，蓋所以溝通中西文化，增加中外學人意見之交流也。此其四。」

在理想上說，我們當然希望可以設立多個學術講座，但衡情量力，非一蹴可幾。在現階段，我們決定先以港幣四十萬元成立「錢賓四先生學術文化講座」。我們所以首先設立「錢賓四先生學術文化講座」，其理甚明。賓四先生爲新亞創辦人，一也；賓四先生爲成就卓越之學人，二也。新亞對賓四先生創校之功德及學術之貢獻，有最深之感念，所以，我們用錢賓四先生之名以名第一個學術講座。當我們宣佈籌設「錢賓四先生學術文化講座」之計畫時，立即受到新亞師生、校友以及大學內外友好的熱烈反應與支持。而本院許多校董先生更熱心文教，慷慨解囊。迄

至此刻，「新亞學術基金」所籌之款雖尚不足成立講座，但本港商界兩位隱名人士得悉此講座計畫，又知講座第一位講者是錢賓四先生本人時，即捐出港幣貳萬元，使講座得以提前一年開始。這種種反應實在是很令人鼓舞的。更高興的是我們又獲得錢先生的首肯，接受我們的邀請擔任講座的首講者。錢先生爲第一位講者，無疑使此講座大爲生色，而且更賦予講座一特別的意義。

三

錢賓四先生不但創建了新亞書院，而且擔任了十五年的院長。在新亞開創階段，艱難萬狀，一九五六年八月一日錢先生在新亞書院概況序中有這樣一段話：

「新亞書院之創始，最先並無絲毫經濟的憑藉，只由幾位創始人，各自捐出少數所得，臨時租得幾間課室，在夜間上課而開始。其先是教師沒有薪給，學生無力繳納學費，學校內部，沒有一個事務員和校役，一切全由師生共同義務合作來維持。直到今天，已經過了六年時期。依照目前實況，學生照章繳納學費者，仍只佔全校學生總額百分之三十；學校一切職務，仍由師生分別擔負。全校仍然沒有一個校役。」

在他主持新亞這些年頭，錢先生說他是以曾文正「紮硬寨，打死仗」這二句話來打熬的。的

確，當時的艱苦，書院隨時可以遇到絕機。但他常說：「只要新亞能不關門，我必然奮鬥下去。待新亞略具基礎，那時才有我其他想法之自由。」新亞在錢先生與師生的努力下，克服無數難關，漸漸得到了外界的欣賞與承認。一九五三年，雅禮協會代表盧鼎教授來遠東考察，對新亞的理想奮鬥，表示敬意與同情，並於次年，正式與新亞合作，開始了新亞的新里程。一九五九年起，香港政府也開始直接資助新亞。一九六三年十月十七日，香港的第二間大學，香港中文大學在社會各界的要求下正式成立。新亞與崇基、聯合兩書院一起參加中大，並成爲大學的三個基本成員書院；這是新亞發展史上的另一個里程碑，也是香港高等教育史上的一個里程碑。這時，新亞才有了一個長久垂遠的基礎。而也就在這個時候，錢先生內心已決定要辭去院長的職務了。

四

錢先生辭職的理由，有的關涉到「現實俗世界」方面的，但也有是關於「理想眞世界」的。他在現實世界完成了創辦新亞的事業之後，他就決定回復自我，還歸眞我的面目。他說：「人生有兩個世界，一是現實的俗世界，一是理想的眞世界。此兩世界該同等重視。我們該在此現實俗世界中建立起一個理想的眞世界。我們都是現實世界中之俗人，但亦須同時成爲一理想世界中之

眞人。」

當新亞在困境時，他從未輕言辭職。待新亞有了基礎時，他就決定引退了。那時錢先生是七十歲，已逾了退休年齡，但他的精力決不需退休，他的經濟亦不可能退休。可是，他的辭意是堅定的。他根本就沒有計畫到此後個人的生活。他在一篇有關他辭職的演講中，講到一個關於僧寺的故事。這個故事是講廣東的虛雲和尚。他說：

「我在幾年前讀虛雲和尚年譜，在他已躋七十八高齡之後，他每每到了一處，華路藍縷，創新一寺。但到此寺興建完成，他卻翩然離去，另到別一處，華路藍縷，又重新來建一寺，但他又翩然離去了。如此一處又一處，經他手，不知興建了幾多寺。我在此一節上，十分欣賞他；至少他具有一種爲而不有的精神。他到老鬘鑠，逾百齡而不衰。我常想：人應該不斷有新刺戟，才會不斷有新精力使他不斷走上新道路，能再創造新生命。」

熟知錢先生與新亞的人，當會同意這則寓意深長的故事最形象化地刻劃了錢先生與新亞的關係。他華路藍縷，創建新亞，新亞既已辦好，他就翩然離去了。這正是他「爲而不有」的精神。他離開新亞後，並沒有再去創一新亞，但他卻完成了跟創一新亞同樣有價值的工作。他在離新亞後幾年內完成了五大册的朱子新學案。我常覺得錢先生做人、做事、做學問，總是那麼執著，卻

又是那麼靈空。擇善而固執是豪傑，「爲而不有」的靈空則更是眞人了。

五

錢賓四先生已八四高齡，且困於黃斑變性症眼疾，不良於行。然先生猶肯越洋來新亞作一系列之學術演講，此可見先生對新亞之深情厚意，至老彌增。而先生之因講座來，更可見先生對新亞學術文化生命之重視，固無異於其創校初始時也。講到這裏，我們應該特別指出，錢先生此次之能越洋返校講學，實大有賴錢夫人胡美琦女士的專心照顧。原來，我們是很想請一位同仁去接迎錢先生的，但錢先生在信中、在長途電話中都堅決表示，由其夫人陪同即足。事實上，這許多年來，錢先生從日常起居到書函著作，無一不靠錢夫人的悉心照應。自與錢先生結褵以來，錢夫人無一日忘記自己學問之研究，今年且完成中國教育史一書。同時，更無一刻疏於對錢先生的侍候；錢夫人實在是一位難有的奇女子，這是我們在歡迎錢先生時不能不說的。

最後，我想再講一件極有意義的事。現在，錢先生不但來新亞講學了，而且他與夫人還帶來了朱子新學案的原稿，送給中大新亞的錢穆圖書館展藏。錢先生十四年前於辭職演講時，曾表示將來他會抱著研究朱子的書稿回新亞來。現在，他果然實現他的許諾了。我們認爲這是一份無比

珍貴的禮物。這份禮物的意義是學術性的，也是歷史性的。我們相信一間學府，貴能垂之久遠；要垂之久遠，則必須以制度爲重，庶不致人在事舉，人去事息。但一間偉大的學府，則在制度外，還須靠人物賦予風格與精神。而最能傳人物之風格與精神者則莫如其書稿。我們能得到錢賓四先生的書稿，則五百年後新亞的後之來者，亦得於摩挲手稿之餘，想見創校者一番創校之苦心與理想，而有所奮發，而興見賢思齊之心，豈不美哉！這是我們在歡迎錢先生時又不能不特別一說的。

一九七八年十月二日

《錢賓四先生全集》丙編書目

㊲文化學大義、民族與文化
㊳中華文化十二講、中國文化精神
㊴湖上閒思錄、人生十論
㊵政學私言、從中國歷史來看中國民族性及中國文化
㊶文化與教育
㊷歷史與文化論叢
㊸世界局勢與中國文化
㊹中國文化叢談
㊺中國文學論叢

㊻理學六家詩鈔、靈魂與心
㊼雙溪獨語
㊽晚學盲言（上）
㊾晚學盲言（下）
㊿新亞遺鐸
51八十憶雙親、師友雜憶
52講堂遺錄
53素書樓餘瀋
54總目

